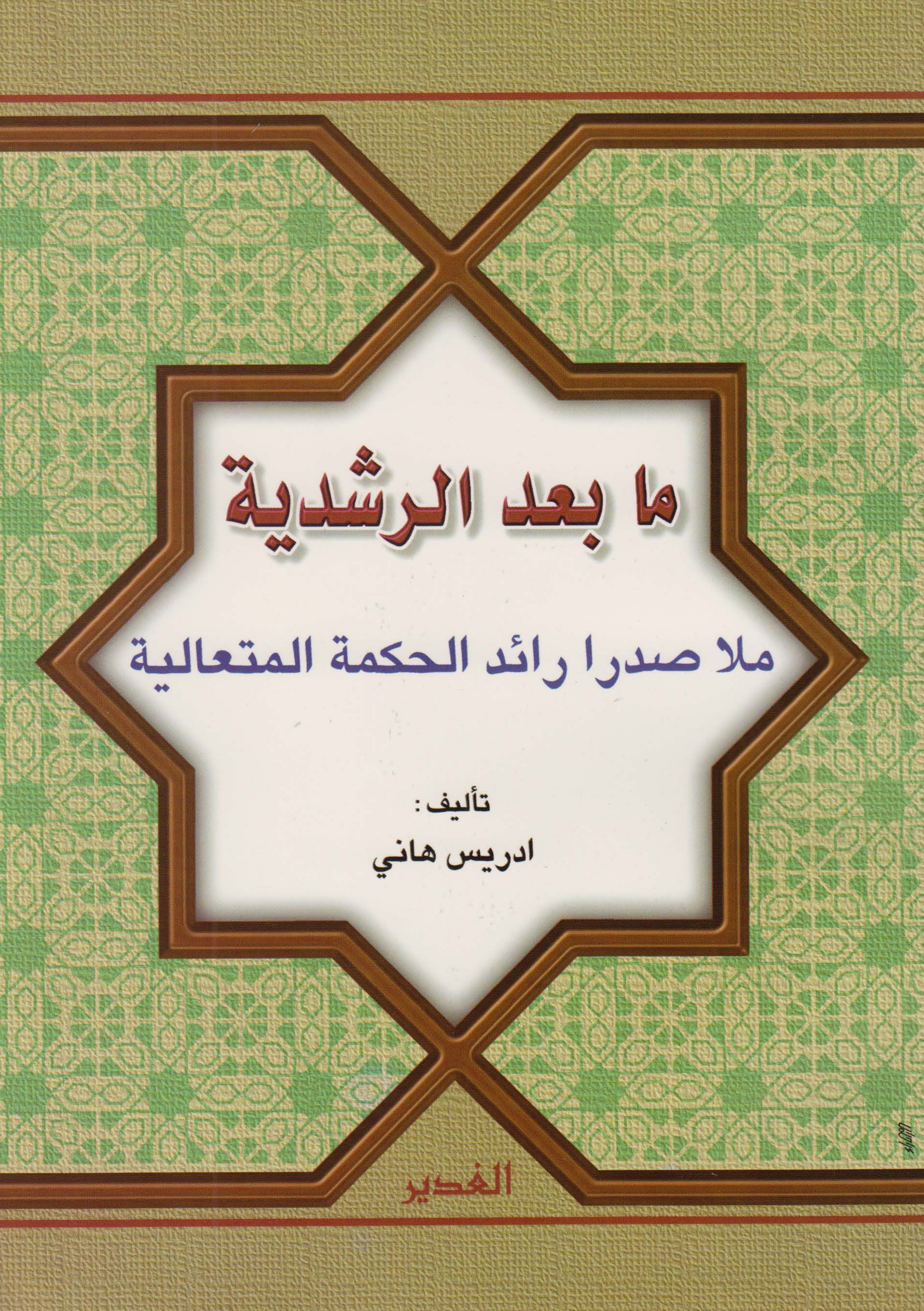
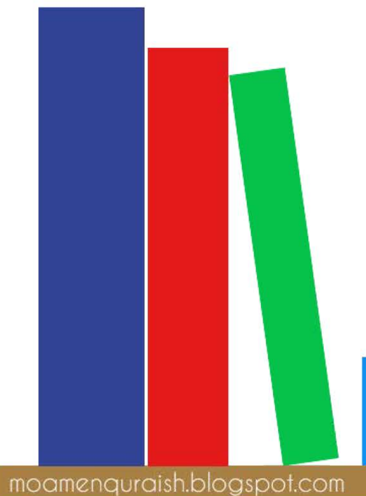

ما بعد الرشدية
ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية
تأليف :
ادريس هاني
الغدير



ما بعد الرشدية



مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

ص . ب ٣٧٩٦ / ٣٧١٨٥ ـ ☎ ٧٣٩٩٩٩

أسم الكتاب :	ما بعد الرشدية
المؤلف :	إدريس هاني
الناشر :	مركز الغدير للدراسات الاسلامية
الطبعة الأولى :	١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م
المطبعة :	محمد
الكمية :	٣٠٠٠ نسخة

ما بعد الرشدية

ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية

تأليف
إدريس هاني

مركز الغدير للدراسات الإسلامية


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

يواصل مؤلِّف هذا الكتاب، الباحث إدريس هاني، سعيه إلى تنفيذ مشروعه الرَّامي إلى إعادة النَّظر في التُّراث العربي الإسلامي. كان قد بدأ بتنفيذ هذا المشروع عندما ألَّف كتاب «محنة التراث الآخر»، الصَّادر عن مركز الغدير للدِّراسات الإسلامية، وهو الآن يواصله بتأليف هذا الكتاب: «ما بعد الرشديَّة، ملاَّ صدرا رائد الحكمة المتعالية».

يهدف هذا المشروع إلى معرفة التُّراث المقصيِّ إلى الهامش، من طريق رصده في السِّياق التَّاريخي لتكوُّن الوعي العربي الإسلامي، ومحاورته بوصفه مكوِّناً من مكوِّنات هذا الوعي، فيتم بذلك تحصيل معرفة كاملة، غير مجتزأة للتُّراث. وهي المعرفة المفروض أن تمثِّل جذور نهضتنا المعرفية في هذا العصر.

تتميَّز القراءة التي يقتضيها هذا المشروع من معظم القراءات المعاصرة، بأنها تتجاوز، من ناحية أولى، حدود دائرة التراث الممنوع، وبأنَّها، من ناحية ثانية، تعيد النظر في آراء المستشرقين، وتناقش، من ناحية ثالثة، المغالطات التي وقع فيها كثير من الباحثين المعاصرين نتيجة لالتزامهم بحدود دائرة التراث الممنوع ـ المحرم، غير متجرِّئين على اقتحامها ومعرفة ما تتضمَّنه، ولمضيِّهم في المنحى الذي ينحو إليه المستشرقون وتبنِّيهم الأحكام التي يصدرها هؤلاء.

ومن هذه الأحكام التي تتعلَّق بموضوع هذا الكتاب ما قاله دانتي ذات يوم، وهو: «كأنه قُيِّض لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفنى بعد بلوغ هذا الهدف».

وكأنما غدا قول دانتي هذا مسلَّمةً تقرِّر أمرين: أوَّلهما أن ابن رشد هو الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو، وثانيهما أنه كان خاتمة الإنجاز الفكري في الفلسفة العربية الإسلامية التي لم تقدِّم، عبر تاريخ طويل من النَّشاط، سوى فهم ارتجاعي للمتون الأرسطيَّة.

يرى المؤلِّف إلى هذه المُسَلَّمة رؤيةً ناقدة، ويجد أنها تزخر بالقصور والجهل؛ إذ إنَّها تنطلق من منظور يرى إلى مكوِّن واحد من مكوِّنات التراث الفلسفي الإسلامي

فحسب، ويختزله بهذا المكوّن، من دون أن يحيط بهذا التُّراث، ليرى، على سبيل المثال، الفلاسفة غير الأرسطيين، ومنهم الفيلسوف الكبير صدر الدِّين الشِّيرازي، المعروف بـ «ملاَّ صدرا» أو «صدر المتألِّهين».

يعرف المؤلِّف موقع ابن رشد ودوره في تاريخ الفكر الإسلامي جيِّداً، ويرى أنَّه شارح قدير، محايد، لفلسفة أرسطو، وأنه قدَّم نقوضاً لأطروحات ابن سينا وأبي حامد الغزالي، وأنه صاحب آراء مخالفة. . . إضافة إلى أنه علَّم أوروبا الفلسفة الأرسطية الأمر الذي كان له أثر كبير على صعيد النهضة الأوروبية الكبرى.

يعرف المؤلِّف هذا ويقدِّره، لكنه يرى، من ناحية أولى، أن ابن رشد لم يكن صاحب نقد جذري للفلسفة، قمين بإحداث تحوُّل في أسسها ومقاصدها، ومن ناحية ثانية أن إحداث هذا التَّحوُّل كان من شأن ملاَّ صدرا، ما يعني أن ابن رشد لم يكن «خاتمة»، فملاَّ صدرا فيسلوف إسلامي كبير، واصل النظر الفلسفي، ولم يكن تعاطيه مع المتون اليونانية معتمداً على شروحات ابن رشد، وكان ناقد فلسفة فضَّل العبور إلى مختلف مدارس الحكمة القدسيَّة. .

يحاول المؤلِّف، في هذا الكتاب، وهو يتتبَّع تشكُّل الوعي الفلسفي الإسلامي، في سياقه التاريخي، أن يقدِّم صورة شاملة للفلسفة المتعالية، كما أقام أركانها صدر المتألِّهين الشِّيرازي، فقدَّم لكتابه بملمح تاريخي عام، ثم تحدَّث في قسم أول عن مفهوم الفلسفة وفي قسم ثان عن مباحث الحكمة المتعالية، وهي ثلاثة: أوَّلها الوجود بوصفه صيرورة، وثانيها المعرفة بوصفها الوجود عينه، وثالثها العالم أو جدل الطبيعة.

وفي تقديرنا أنَّ الباحث أصاب قدراً كبيراً من التَّوفيق في سعيه الرّائد هذا، يوازي جهداً كبيراً بذله في هذا المجال، ونحن إذ ننشر هذا الكتاب نرجو من الله، سبحانه وتعالى، أن يوفِّقنا إلى ما يحبّ ويرضى، وهو وليّ التوفيق.

مركز الغدير للدِّراسات الإسلاميَّة

بيـــروت

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الكتاب الذي أضعه اليوم بين يدي القارئ، يمثل من حيث المنحى العام، حلقة أخرى من سلسلة المشروع الكبير الذي ننوي الإضطلاع به، ألا وهو إعادة النظر في التراث عموماً. وذلك من خلال الرصد الموضوعي للمهمش والمنسي، ومحاولة بعثه ومحاورته عن قرب. وقد وفِّقنا لإخراج الحلقة الأولى من هذا المشروع تحت عنوان: «محنة التراث الآخر». حاولنا قدر الوسع إبراز مظاهر العقلانية في هذا التراث من خلال نموذج معين. والآن نحن بصدد التقديم لواحدة من روائع التراث الآخر، ألا وهي الحكمة المتعالية، لحكيم شيراز الكبير، المكنى «صدر المتألهين».

إنَّ أهمية الحديث عن مسارات القول الفلسفي والعرفاني داخل حقل الثقافة العربية/ الإسلامية ـ وتحديداً ما يتصل منها بصورة مباشرة بالتراث الآخر ـ تكمن في مدى خطورة القول الفلسفي ـ في حد ذاته ـ من حيث انتمائه إلى دائرة الثقافة العالمة، ومن جهة أخرى، لأنه ظل مستعصياً على آلية الاحتواء التي أتاحها عصر التدوين وسقوطه ـ في بعض نواحيه ـ في بؤرة التيارات المعارضة التي سوف يقوم على أساسها ما كنا نعتناه بالتراث الآخر. فإذا جاز الحديث عن مشروعية البحث في هذا القطاع المعرفي، فإننا بلا شك سوف نكون ـ ونحن نقرأ للحكماء والعارفين ـ أمام إنجاز يحظى بقسط وفير من الأهمية. إن أهمية هذا المشروع تتجلى في طبيعة العودة إلى الإطار التاريخي لتشكل الوعي العربي الإسلامي. فالمسافة الغامضة التي تفصل ما بين وعينا العربي المعاصر ومجمل ثقافتنا العربية الإسلامية، بملابساتها التاريخية

وهواجسها التراثية، قمينة بأن تعزز مشروعية القراءة في صميم هذا الموروث. وهي المشروعية ذاتها التي لم يحظ بها جيل من النقاد، احترفوا هذه الاستراتيجية الارتجاعية، دون أن يوفقوا في القبض على حقيقة هذه المسارات التي ظلت خارج منطق البيان العربي وأيديولوجيته التاريخية.

إن العودة إلى بحث هذه الموضوعة، ضروري للغاية. خصوصاً بعد الاضطراب الكبير الذي سقطت فيه أغلب المقاربات المعاصرة مع تعدد التأويلات والمغالطات التي أحاطت بها. لكن العودة هذه المرة إلى هذا الحقل سوف تقلب وضعاً بكامله. لأن الحكمة هذه المرة سوف تقرأ من منظور آخر، يضعها في دائرة التراث الممنوع، مما يعطينا مبرراً لوضعها في إطار منظور تاريخي، قبل أن تتحول إلى تكوين. البحث إذاً، يستند إلى آلية مزدوجة؛ ضبط الحدث الذي أدى إلى تشكل بنية الفكر العربي/ الإسلامي، أو لا أقل تداخل البنى في هذه التجربة التاريخية. وهنا يجب أن يكون للتاريخ حضور فعال ينحصر في وصف هذه الحركة الواعية. لكننا سرعان ما نمنحه إجازة، حينما نشرع في الحديث عن المكونات الباطنة والترسبات اللاواعية لهذا الفكر. إن التاريخ هنا يبقى له دور ثانوي؛ تارة لإسعافنا بمعرفة الحدث الأول السابق أو الممهد للتكوين، وكيفية تداخل البنى المختلفة، وأيضاً الكيفية التي استمرت بها هذه البنى في تجديد مضامينها.

في هذا الإطار كان من الضروري أن نتساءل:

هل كان ابن رشد ـ حقاً ـ خاتمة المطاف في فكرنا العربي الإسلامي. إذا سلمنا بهذا، فما هو الجديد الذي مكنه من تبؤ هذا المقام؟؟

في الحقيقة، ثمة ضرورة ملحة، تفرض على الباحث تحيين النظر في ذلك اللغز الذي داهمنا خلسة، ودونما مشقة، ولا يزال يواصل اعتسافه دونما أي اكتراث. إنه ذلك الذي يتعلق باللحظة الرشدية وما بعدها في تراثنا الفلسفي. الفترة التي أظهرتها كتابات العديد من مؤرخي الفلسفة العربية

الإسلامية، بمثابة فترة فراغ، لم تؤازرها أو تعقبها أية محاولة حقيقية وخلاقة. فـإذا مـا أضفنـا إلـى ذلـك، مـا سبـق وقرره صاحب الكوميديا الإلهية، مشيداً بـ «الشـارح الكبيـر» ـ وهـو وسام يستحقه بجدارة[1] ـ فإن ذلك لن يكون له سـوى تفسيـر واحـد أي أن الفلسفـة العـربيـة الإسلاميـة، لم تقدم عبر تاريخ طويل من النشاط، سوى فهم ارتجاعي للمتون الأرسطية. هذا الفهم الذي بدأ يتـدرج، بـاهتـاً وخجولاً، بدءاً بشراح غير متفلسفين، إلى أن بلغ ذروته مع فيلسوف قرطبة.

إن الخطورة التي تكمن خلف هذا التقرير الزاخر بالقصور والجهل، هي في مدى التقـزيم والتهـويـن اللـذيـن وضع فيهما العقل العربي الإسلامي، أيّاً كانت القيمة التي بلغها ابن رشد أو المكانة التي حظي بها. هذه الأحكام، ظل سببها الـرئيسـي، عدم الإحاطة بفلاسفة الشرق غير الأرسطيين، وأيضاً نتيجة حتمية للتقارب الجغرافي بين المغرب الإسلامي وأوروبا. بل ويتعين القول، أن ابـن رشـد أقـام فـي أوروبا، إذا ما اعتبرنا عالمه هو قرطبة واشبيلية. وهو القرب أو التواجد الذي يفسر لنا السرعة التي أحاطت بظاهرة الرشدية اللاّتينية، بقيادة سيجر البراباني ويوحنا الجندوني وغيرهما. هذه الرشدية التي استطاعت أن تحدث لهـا صيتـاً وتقتحم كلية الفنون، وتزرع ذلك النزاع التقليدي ما بين

---

(١) يقول دانتي: «كأنه قُيض لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ثم تفنى بعد بلوغ هذا الهدف» عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٦٦٥، ط ١٩٧٩، ط٥ دار صادر، بيروت.

أقول، لعل هذا هو سبب الوهم الذي خيم على أذهان الباحثين في تاريخ الفلسفة العربية؛ فكثير ممن ردّد هذه الأحكام، إنما كان يعبر عن واحدة من المغالطات التي وقع فيها الغربيون، حيث شهد بذلك أحد رموز الاستشراق المعاصرين، مؤكداً بأنه قد «يتبادر إلى الذهن عند ذكر اسم «ابن رشد»، تلك الشخصية القوية، وذلك الفيلسوف الفذّ الذي سمع عنه العالم الغربي قاطبة القليل والكثير. ولكن المشكلة، في هذا الأمر، هي أن النظرة الغربية لم تكن واسعة الأفق؛ وذلك أن القوم، كما أعربنا عن أسفنا لذلك آنفاً، قد درجوا على النقل والترديد بأن «ابن رشد» كان أبرز إسم، وأبرع ممثل لما يسمى «الفلسفة العربية» وأن هذه الفلسفة بلغت معه ذروتها ثم انقضى أمرها عندما قضى الرجل..» تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٥٨.

مقـررات اللآهـوت وآراء أرسطو[1]. ويظهر ذلك جلياً، حينما نرى عدداً من قـراء ابـن رشـد، يقيمـون عنـد آراء، يحسبونها سابقة من عنده، بينما هي مما وجد طـريقـه قبـلاً إلـى متـون الفلاسفة المسلمين بالشرق؛ نظير الحديث عن المعرفة الباطنة المجعولة للخاصة، وتجنيب العامة تعاليم الفلسفة، أو ما يتعلق بـالتـوفيـق بيـن الحكمـة والشـريعـة، حيث مثَّل ثمـرة نـزاع قديم في الشرق الإسـلامـي. نعم، كـان لابن رشد باع كبير تجلَّى في شروحه الكبرى للفلسفة الأرسطيـة. وهـو ما جعل الأرضية خصبة لقيام فهم علمي وحقيقي للأرسطية. ولئن كـانـت هـذه الخبرة قد أكسبت ابن رشد، قدرة على الفهم والاستيعاب، فإنه لم يكن ليستغني عن جهود سابقة لأعلام، مثل الفارابي وابن سينا، حيث خصص شروحاً مستفيضة لفلسفتهما. كما أنه لم يقدم ما من شأنه تجاوز هذه الأرسطية التي ظلت جاثية على العقل العربي الإسلامي خلال العصر الوسيط.

إنَّ أهميـة المشـروع الـرشـدي، تجلَّت في إقدامه على تقديم الأرسطية ـ وبعض الآثار الأفلاطـونية ـ بنوع من الحياد[2]. وهو ما كان مناقضاً للمنهج

---

(١) يقول إميل برهييه عن سيجر البراباني أحد رواد الرشدية اللاتينية: «.. لكن حتى مع الاحتياطات التي اصطنعها سيجر، رأت السلطة الكهنوتية في هذا التعليم خطراً؛ ففي عام ١٢٧٠ أدان أسقف باريس، اتيين تامبييه، ثلاث عشرة قضية من قضايا التعليم الرشدي في معرفة الله وقدم العالم وتماثل العقول البشرية والقدر..». تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص ١٩٨، ترجمة جورج طرابيشي.

(٢) بخصوص الشروح التي وضعها ابن رشد على المتن الأرسطي وغيره، ينبغي أن لا نغفل تلك الحقيقة التاريخية، حيث لم نعثر على النصوص الرشدية الأصلية بالعربية، وذلك بعد أن صدر الأمر بحرقها. وكان اليهود زمن النكبة قد استبدلوا ألفاظها العربية بألفاظ عبرية فبقيت هذه الأخيرة محفوظة، حيث ظهرت أخيراً في مكتبة باريس وأوري السويسرية. ظهرت أول طبعة عربية سنة ١٨٥٩، لكتاب «فصل المقال»، بفضل المستشرق الألماني موللر. ومن أهم الشروح التي تم العثور عليها:
ـ تفسير ما بعد الطبيعة ـ كتاب الطبيعيات ـ تلخيص كتاب القياس ـ تلخيص جمهورية أفلاطون ـ تلخيص المستصفى للغزالي ـ كتاب تلخيص السفسطة ـ بالإضافة إلى شروح على جالينوس والفارابي وابن سينا.. أما مؤلفاته، فأهمها «فصل المقال» ـ «تهافت التهافت» ـ «الكشف عن مناهج الأدلة» ـ نهاية المجتهد وبداية المقتصد ـ..

الذي اتبعه كل من الفارابي وابن سينا، حينما انطلقا بصورة متحررة وذاتية في احتوائهما للأرسطية داخل منظور يتصل بالخصوصية المحلية فضلاً عن اتصاله بالأفلاطونية، وإعادة ترميمها بالصورة التي تساوق التصور الإسلامي. هذا الحياد الذي أبداه ابن رشد، جعله يقدم على خطوة موضوعية، حيث سعى بجهد المقارنة إلى استخلاص أصحّ المتون الأرسطية من بين عدد من الشروح السابقة عليه. فلا ننسى، أننا أمام فيلسوف، أرغمه جهله للغة اليونانية على اعتماد أسلوب المقارنة الدقيق في العثور على النص الأصلي، وهو أمر لا يستهان به في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. بما أنه أسلوب يستند إلى صنعة علمية ناضجة وحسّ نقدي نافذ.

إن ما نسعى إليه اليوم من خلال هذا المؤلَّف، ومن خلال النموذج الذي نقدمه للقارئ، هو بلوغ غاية طالما أثرناها في مواقع أخرى. وهي أننا مطالبون ـ أكثر من أي وقت مضى ـ بوضع ابن رشد في لحظته التاريخية المناسبة، ومنحه الحجم الذي يسمح به الإنصاف. وعليه، أمكننا القول، بأن أبا الوليد هو واحد من الفلاسفة العرب المسلمين، الذين قدموا دوراً كبيراً في حقل الثقافة العربية الإسلامية، وحققوا إنجازات ملفتة للنظر في تاريخ الفلسفة. لكنه لم يكن يمثِّل خاتمة حقيقية كما يحلو لبعضهم قوله. فوفاته لم تنف الإضافات الثورية التي شهدها التراث الفلسفي العربي ـ الإسلامي. خصوصاً حينما ندرك بأن فلاسفة الشرق، لم يكونوا على قدر من الإطلاع على كتابات ابن رشد، حيث أحرق أغلبها، ولم نعثر عليها إلا مؤخراً عبر الترجمة العبرية. وفي تلك الأثناء كان النشاط الفلسفي في الشرق العربي الإسلامي، قائماً على قدم وساق، مواصلاً مشواره، وفتوحاته على وتيرة مختلفة تماماً.

لقد كانت أوربا متخلفة عما كان يجري ـ يومئذٍ ـ في العالم الإسلامي. وإن عثورها المبكر على الشروح الأرسطية، إنما علمها كيف تحترم الشارح الأكبر ـ على حد وصف دانتي ـ أبا الوليد ابن رشد. فليس من شك في أن ابن

رشد هو من علم أوروبا الفلسفة الأرسطية. وهو ما كان له أثر كبير على صعيد النهضة الأوروبية الكبرى. في حين لم تكن تلك المعضلات الفلسفية داخل المجاميع العلمية الأوروبية لتثير اهتمام الفلاسفة المسلمين، الذين سبق أن حلّوا تلك النزاعات، ومضوا إلى أبعد من ذلك بأشواط كثيرة.

وملا صدرا هو واحد من الفلاسفة المسلمين، الذين واصلوا النظر الفلسفي إلى أبعد حدوده. هذا الحكيم الذي لم يلتفت إلى ما كان يجري في الغرب الإسلامي، ولا كان تعاطيه مع المتون اليونانية قائماً على شروحات ابن رشد. ومع ذلك، يعود إليه الفضل في الحسم في جملة من القضايا الفلسفية التي لم يلتفت إليها ابن رشد، ولا غيره[1]. فإذا كان ابن رشد تبنّى خيار الإقامة المثلى داخل العالم الأرسطي، فإن ملا صدرا فضّل العبور إلى مختلف مدارس الحكمة القدسية ـ مع الاعتراف لأرسطو بمكانته الخاصة ـ ليشيد لنفسه صرحاً فلسفياً خالصاً، يختلف في كثيرٍ من منطلقاته وأيضاً في عدد من مقاصده عن ذلك البناء الفلسفي الذي فرض نفسه على الفلاسفة العرب والمسلمين. فهو بحق، ناقد فلسفة، وممثل لمنظور جديد لها. وهذا لا يعني أن ابن رشد لم يكن لشخصه حضور في مجمل النزاع الفلسفي، بل لا أحد ينفي ما تجشمه من معاناة من قبل الفقهاء وكثير من العامة. وأيضاً نقوضه على بعض آراء ابن سينا والفارابي، وأيضاً مناظرته التاريخية مع أبي حامد بشأن الفلسفة. فقد كان ابن رشد شارحاً قديراً، وصاحب آراء مخالفة، لكنه لم يكن صاحب نقد جذري للفلسفة، قمين بإحداث تحول في أسسها ومقاصدها. وهو ما كان من شأن ملا صدرا، وحده فقط! لقد ظل الطابع الإختزالي لنقاد الموروث الفلسفي العربي الإسلامي مهيمناً حتى تلك اللحظة من وجودنا الحضاري. تطالعنا الرشدية بوصفها رهاناً أخيراً للفكر العربي

(١) أهم تلك القضايا كما سنرى؛ نظريته في الوجود، وفي الحركة..

ونهاية قصوى لهذا العقل. مع أن ظروفاً تاريخية ساهمت في هذا التعاطي المسرف ـ حيث أُهملت جوانب مشرقة من عبقريتنا العربية الإسلامية ـ وعلى رأس ذلك، الانتقال التاريخي للرشدية إلى قلب الفعل الثقافي الأوروبي في لحظات مبكرة، ساندها الوضع الجغرافي المتقارب، وأيضاً محنة ابن رشد والرشدية، سواء في الأندلس الإسلامية أو أوروبا، حيث اعتُبر خطراً على كيانها اللاّهوتي ومقدساتها. فأهمية ابن رشد تكمن، بالإضافة إلى شروحه المستفيضة ومواجهته لخصوم الفلسفة، في أنه استدمج كامل الجدل الفكري الذي جرى داخل العالم العربي والإسلامي، وقدمه إلى أوروبا؛ أو بالأحرى انفتحت أوروبا الناهضة على تلك التجربة. مما حفز إلى مواصلة الكشف عن الظاهرة الرشدية في مواقعها الأخرى. إن الظروف التي حفزت إلى هذا الإختزال في شأن ابن رشد، هي ذاتها التي حفزت إلى الاختزال في شأن ابن خلدون. رغم أنني هنا لا أقول بعدم أهمية هذه التجربة، بل نحن هنا ضد الإختزال والنسيان الذي طال جزءاً عبقرياً من تراثنا الفكري. ولهذا ليس من الإنصاف من وجهة نظر موضوعية، أن نعتبر ابن رشد نهاية التفكير الفلسفي عند العرب والمسلمين، مع أن لدينا نماذج مشرقة، أبرزها حكيم شيراز (ملا صدرا).

إنَّ الغاية من هذا الكتاب الذي نسعى جاهدين لإنجازه، أن نوفر للقارئ صورة شاملة قدر الإمكان، عن الفلسفة المتعالية كما أقام أركانها صدر المتألهين الشيرازي. ووضعها بالتالي في لحظتها التاريخية، لإدراك أهميتها، كنهاية قصوى ومبدعة في تاريخنا الفكري والثقافي. فالباعث الأول هو التعريف بهذه التجربة، تعريفاً عربياً. وأنا أعتقد أن ما كتب عن هذا الفيلسوف العملاق لا يشفي الغليل، ولا زلنا ننتظر جهود أهل الخبرة والشأن في أن يساهموا معنا في إبراز هذه الحقيقة، لكسر طوق الاستشراق من حول عقلنا العربي الإسلامي، ولتهديم ثوابته وبداهاته الوهمية التي أرّخ من خلالها لفلسفتنا العربية الإسلامية. فلئن كانت أوروبا جهلت على مدى أربعة قرون

هذه الظاهرة الإشراقية المودعة في نظام فلسفي متين، في الوقت الذي اختزلوا تاريخنا الفلسفي في فيلسوف واحد، فإننا اليوم نحمل على عاتقنا ـ قدر الوسع ـ جزءاً من العبء في إعادة الإعتبار لهذه التجربة التي لفها غبار التهميش، وداستها أقدام النسيان.

إدريس هاني
١٩٩٨/٩/٢٠

الرباط/ المغرب

مدخل عام

ـ الملمح التاريخي العام

من الطبيعي أن يجد الباحث صعوبة كبيرة، حينما ينظر إلى تلك الإنجازات الكبرى التي تحققت على يد صدر المتألهين، بمعزل عن محيطها الخارجي، حيث تعمل عدة مؤثرات، ثقافية واجتماعية وتاريخية. إن فلسفةً بهذا الشمول وذاك الانتظام، جديرة بأن تدرس في ضوء التوترات السياسية والسوسيو ـ ثقافية لعصر صاحبها، وذلك من أجل الإمساك بالبؤر الأساسية التي زوَّدته بمعطيات، وفرت له ما من شأنه، أن يلتهم ـ ككل عبقري متبصر ـ أفكاراً نيرة، وكفاءة عالية، منحته مُكنة خاصة لتهذيب آراء من سبقوه على قاعدة نقدية عتيدة. فصدر المتألهين ـ مهما بلغ مقدار نبوغه ـ فهو ابن عصره، وثمرة لهذا المخاض الطويل الذي تمثَّل في النزاعات الكبرى حيث ظلت قائمة على قدم وساق، بين مختلف التيارات، وحول قضايا شتى. وهو لهذا السبب لا يملك التنصل من مؤثرات البيئة المحيطة، والظروف الموضوعية التي ساهمت في تكوينه الروحي والعقلي. لقد نشأ صدر المتألهين في إيران الصفوية. ولا شك في أن وضعاً كهذا له دلالته وأهميته في فهم جملة من المؤثرات، مثلت أقوى إرهاصات النظام الفلسفي الذي شيَّده. وسوف نتبين بعد ذلك، كيف أن عقلاً وقّاداً وحده لم يعد كافياً للتخلص من ملابسات الموروث السابق، أو محصناً ضد تسرب الكثير من رواسبه. وهو أمر طبيعي جداً بالنسبة لمن وضع نفسه موضع المسؤول عن إعادة بناء القول الفلسفي وترميمه على أسس نقدية. وإن كنا لا ننوي إعطاء مزيد من الأهمية للعوامل الخارجية في نشأة وتكوين هذا التيار الذي غرف منه حكيمنا وبلوره بصورة

بالغة الأهمية، فإن الوضع الحساس والاستثنائي لبلاد فارس ـ وتحديداً إيران الصفوية ـ جدير بأن يكون له تأثير، أو على الأقل مسؤولية في فسح المجال أمام غمر من العرفانية الصوفية، لكي تأخذ مكانها المرموق داخل مختلف الأوساط والطبقات. هذا دون أن ننسى بأننا لا ندرس ظاهرة صوفية عامة تقتضي منا استظهار الأوضاع الاجتماعية والسياسية المفصلة، طالما أن بحثنا يتجه نحو تجربة عالمة، لحكيم بالغ الكفاءة والاستقلال في اختياراته الفكرية، وهو ناقد بالدرجة الأولى. إنما نسعى من خلال هذا العرض، لإظهار الأرضية التاريخية ـ وملابساتها ـ حيث جرى ذلك النمط العالي من المقابسات، إذ انتهت بفيلسوف شيراز إلى حدود الإعلان عن حكمته المتعالية.

فقبل مجيء حكيم شيراز بفترة، لم تكن إيران قد شهدت نهوضاً حقيقياً، ككيان سياسي مستقل. فقد كانت حتى ذلك الحين، جزءاً من العالم الإسلامي الكبير، تؤطرها حدود غير سياسية. وهي التي كانت مقسمة إلى خمسة كور منذ العهد الساساني: أردشير خره، شابور خره، أرجان، اصطخر، ودارا بجرد، وأضيف إليها كور سادس؛ شيراز بعد دخول العرب.

وهذا لا ينفي أن إيران، طيلة هذه الفترة، احتفظت بكيان اجتماعي وإحساس ما بتقاليدها ومدنيتها. ولم يكن من المبالغة في شيء، إن كان أهل فارس يرجعون فضل تقدم وازدهار العمران الإسلامي، وتحديداً إبّان الدولة العباسية إلى إمكاناتهم الحضارية الخلاقة؛ وهو ما تفسره إيّالة السلطة إلى البويهيين وسيطرتهم على آخر مكتسبات الدولة العباسية، الآخذة يومئذٍ في الانحطاط. فلا جدال ـ إذاً ـ في أهمية الدور الواضح لفارس على امتداد تاريخ الحضارة العربية ـ الإسلامية. فقد كانت المدينة الفارسية بلغت ذروتها عندما وقفت على تخومها الجيوش العربية. فكان أن تفاعل أهل فارس مع الرسالة الجديدة، حيث تقبلوها عن قناعة، ليخلقوا منها شروطاً جديدة، لانطلاقة حضارية مشهودة بمظاهرها الفارسية وإسهامات أبنائها النيرين.

وقد كان من أمر فارس، شأنها شأن باقي البلاد الإسلامية المختلفة، أن واجهت اجتياحاً مغولياً واسعاً، هدّ كيانها الجغرافي وأباد الكثير من أهاليها، وبسط سلطته على كافة أنحاء البلاد، بالقوة والغطرسة. فكانت إيران في هذه الفترة، حسب بروكلمان[1] «أشبه شيء بالكرة، يتنازعها جماعة من أمراء القبائل المتنافسين يرجع بعضهم إلى أصل تركي، وينسب بعضهم الآخر إلى المغول».

وقد كان واضحاً تماماً، أن فارس أعاقها كثيراً ذلك التوتر الشديد في ظلّ النكبة وهيمنة المغول. وما وصلنا من آثار ثقافية لذلك العهد، إنّما يعكس قوة الإصرار التي تحلت بها فارس، في وجه سطوة الوحشية البالغة للنفوذ المغولي.

وعلى الرغم من قوة المخاض السياسي الذي مرّ على فارس، فإن هذا لا يحجب عنّا تلك التظاهرة الثقافية والعلمية التي احتفظت بصداها الكبير، في فضاء الفكر الإسلامي. فالحالة العلمية في بلاد فارس، شهدت منحيين: الأول، يتعلق بالاتجاه الثقافي والعلمي، حيث الانتشار الواسع للمدارس الصوفية والباطنية، التي اجتاحت إيران بصورة مكثفة. وهو الاجتياح الذي يتعين على الباحث، وضعه في مساره التاريخي الصحيح. فالتصوف السلوكي الذي طغى على إيران يومئذٍ، له ما يفسره في ضوء الأحداث والمتغيِّرات التي عصفت بفارس، حيث توجت بالمساندة التي أولاها الحاكم المغولي لهذه التيارات، وانتهت بحركة صفي الدين التي عرفت كيف تستغل الظروف التاريخية لصالح دعوتها الدينية، وبالتالي السياسية. ولعلّ الانفتاح المبكر على الدعوة العلوية في إيران، واحتضانها التمردات الاجتماعية التي كانت تحدث كرد فعل على الحيف الاقتصادي وانهيار نظام العدالة الاجتماعية، كان له

---

(١) تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٤٩٢، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط٩، تموز ١٩٨١ دار العلم للملايين، بيروت.

الفضل في أن يحدو بفارس لكي تكون حضناً حيوياً لتيارات الزهد والتصوف. مع أننا هنا نحتفظ للتصوف النظري بحقِّه في التحليل خارج دائرة التأثير الاجتماعي، بما أنه يتصل اتصالاً مباشراً بنظرية المعرفة. حتى وإن بدت الصلة بينهما ـ التصوف السلوكي والتصوف النظري ـ متينة. وكل ما نستطيع قوله، إنَّ حركة التصوف، إن في مسارها السلوكي أو النظري بعد ذلك، جاءت كرد فعل يتعالى على الواقع السياسي والكيان المعرفي الذي يمثِّله؛ فيما هو يتظاهر بمظاهره السلبية. أي أن التصوف في عمقه ليس فعل كبت نفسي وانكماش بإيزاء ما يجري على مسرح الواقع، بل هو نوع من الاحتجاج يجد ملاذه في التعالي على أهداف السلطة وصراع الأطراف المتنازعة حولها. من هنا، الزهد في كل مظاهر السلطة؛ الزهد في المال، وفي الجاه.. وآخراً في اللباس. كما يتعالى على مظاهر المعرفة التي تستند إليها تلك السلطة، وتقف عليها الأطراف المتنازعة لها. فيكون التصوف هو ضرب من علم النفس ـ الذي قد تتقاسمه جل التيارات الدينية ـ يحاول اقتلاع جذور الدوافع الخسيسة للمتنازعين السياسيين والجذور المرضية للنزاعات الايديولوجية. من هنا التصوف النظري الذي يعزو المعرفة الحقَّة إلى طهارة النفس وتهذيبها. فالتصوف ـ إذاً ـ من ناحية الأصل ـ وليس من حيث مساراته التاريخية ـ ملازم لتردي الأوضاع السياسية والاجتماعية من حيث هو متعالٍ عليها، لا من حيث هو مكون لها. وهو الأمر ذاته الذي نلحظه في ذلك التقارب الذي شهدته فارس، ما بين التصوف، والتشيع، من حيث أن التيارات الصوفية تكاد لا تختلف في أن البذور الأولى لأفكارها، تعود إلى الأئمة، وما يعني ذلك من تداخل مواقف الرفض السياسي بمواقف التعالي السلوكي. وهذا ـ بغض النظر عما لحق بالتيارات الصوفية من رواسب ـ ما جعل اللحمة بين الاتجاهين تشهد تطوراً غير عادي في إيران الصفوية.

أما المنحى الثاني، فهو ما مثله تيار العلماء وحركة المحدثين والفقهاء، الذين أمكنهم الحصول على هامش من الحرية أيضاً، ودعم معنوي للقيام

بمهامهم العلمية. وهو تقليد جرت عليه العادة في مختلف أطوار الدولة الصفوية. ولعل التداخل بين المنحيين السالفين، هو ما كان فجر ذلك الصدام العنيف، حيث بدت فارس الإسلامية منذ الإجتياح المغولي حتى مجيء صفيٍّ الدين الأرذبيلي مسرحاً لما يمكن أن نسميه «فتنة ثقافية» خاضتها التيارات المختلفة الأهواء والمنازع.

كان الشيخ صفي الدين صاحب طريقة صوفية، بدأت من أرذبيل من مقاطعة أذربيجان، وانتشرت في كلٍّ من إيران وشرق الأناضول. هذه الطريقة التي ستنفتح مع حفيده «خواجة علي» على المذهب الشيعي. مع أنها لم تصبح إمامية اثني عشرية، إلاّ في بداية القرن السادس عشر للميلاد، بجهود الشاه إسماعيل (١٥٠٠م ـ ١٥٢٣م)[١]. هذا الأخير، استطاع أن يبسط سلطته ونفوذه على جميع أنحاء إيران وأن يخضعها لدعوته. فأعلن المذهب الإمامي، مذهباً رسمياً في إيران، واجتمعت لديه السلطتان؛ السياسية الزمنية والروحية الصوفية، فاعتبر في إيران نائباً للإمام. وهو الحلم الذي راود كل الزعماء الصفويين، منذ بدء حركتهم السياسية ـ الدينية[٢]. وهذا الجمع بين القطبية الصوفية والولاية السياسية، كان أول ظاهرة شهدتها إيران منذ فجر تاريخها، وكان ملوك الصفويين أول من حظي بهذا النفوذ السياسي الديني في تاريخ شاهنشاهات فارس.

وقد دلت محاولات الشاه عباس في صراعاته مع الجيش العثماني على

---

(١) انظر بهذا الصدد «الصلة بين التصوف والتشيع» د. كامل مصطفى الشيبي، ج٢، ط٣، ١٩٨٢، دار الأندلس ـ بيروت، ويقول بروكلمان بهذا الخصوص: «والواقع أن العلماء الذين ساعدوا إسماعيل على النهوض بالشيعة إلى مقام القوة في إيران تحدّروا في الأعم الأغلب من أصول أجنبية..» ص ٤٩٩، المصدر السابق.

(٢) يعبر عن ذلك الحلم أحد المتصوفة الصفويين في حلب، المكنى محمد بن يحيى الكواكبي (ت ١٤٩١/٨٩٧) حيث قال: «سيظهر من أهل طريقتنا واحد على خلاف طريقة أهل السنة والجماعة»، د. كامل مصطفى الشيبي، المصدر ذاته، ص ٣٦٦.

أن الدولة الصفوية لم تكن دولة براغماتية ذات أطماع سياسية أو قومية محضة، بل كانت الدولة الأولى التي مكنت للدعوة العلوية، وسخَّرت إمكانات الدولة في سبيل دعوتها الدينية. وقد تشكلت الامبراطورية الصفوية من أجناس أخرى غير أهل فارس، حيث نزح إلى الصفويين بعض الجنود التركمان من العثمانيين والمماليك، لأسباب مذهبية صرفة[1]. أما على صعيد التوتر السياسي آنئذ، فعلى الرغم من الانتصارات العديدة التي حققها الصفويون ضد العثمانيين والأفغان، فإنهم واجهوا مرحلة خطيرة، اصطبغت بمسلسل من الإخفاقات، ودشنت بهزيمة نكراء أمام الأتراك والأفغان المتحالفين. وقد حصل تفوق كبير للأتراك على إيران يومئذٍ؛ تفوق يرجع حسب توينبي وبروكلمان، إلى إتقان الأتراك وامتلاكهم للأسلحة النارية[2]. ويمكننا القول، بأن هذه المرحلة من الإخفاقات، استمرَّت على طول القرن الثامن عشر الميلادي؛ القرن الذي كان ـ حسب ديورانت ـ قرناً أليماً على فارس[3].

كانت محنة فارس السياسية، قد ازدادت مع غزو مير محمود لفارس وخلعه لحاكمها الصفوي، وما تلا ذلك من تقتيل لآلاف من الفارسيين بمن فيهم أفراد العائلة المالكية. وقد أدى استنجاد طهماسب بن حسين بكل من روسيا وتركيا، إلى اقتسام للأراضي الإيرانية. لا شك أن هذه المعارك كانت تستفحل لأسباب مذهبية، فالأتراك والأفغان السنة كانوا أكثر قسوة على إيران

---

(١) أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة د. نقولا زيادة ج٢ ص ٢٣٦، ط ١٩٨٦، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.

(٢) «كان استعمال الأسلحة النارية سبباً في نجاح المغاربة. إذ أن خصومهم لم يعرفوها، واستعمال الأسلحة النارية ـ الصغير منها والكبير مثل المدافع ـ هو سبب تفوق العثمانيين على الصفويين»، توينبي ص ٢٣٧، المصدر السابق.

«كان الفرس عاجزين، بسبب من فقدانه [أي سلاح المدفعية] عن مضاهاة الأتراك في الميدان» بروكلمان، ص ٥٠٣ المصدر السابق.

(٣) ول ديورنت، قصة الحضارة ج١٦، ج٤١ ـ ٤٢، ترجمة فؤاد اندراوس، ط ١٩٨٨، دار الجيل ـ بيروت.

الشيعية في العصر الصفوي. ففي الوقت الذي دمر فيه الأفغان فارس، لأسباب مذهبية، فإننا نلاحظ تغاضي الأتراك ـ فعلياً ـ عن الدعوة الإيرانية لطلب المساندة، ونجدة الزعيم الصفوي، وذلك هو أيضاً كان بدافع الموقف المذهبي[1]. إلاّ أن فارس سوف تشهد انبعاثاً قوياً على إثر هذه المحنة التي انتهت بانقسامها وانهيارها مع قيام أحد أبرز المقاتلين والفرسان الذين شهدتهم فارس؛ إنه نادرقيلي، حيث تمكن، ليس من استرجاع الأراضي الفارسية المستلبة فحسب، بل قام بالاستيلاء على العراق وأذربيجان والهند. وعلى الرغم من هزيمته مع الترك في بداية المطاف، فإنه أصر على مواصلة قتاله كي يحقق انتصاراً كبيراً مرة أخرى على الأتراك، ويقضى على التمرُّدات الداخلية. لقد كان في رهان القوة مخرج فارس من المحنة التي تكبدت خسائرها، لكن مغامرة نادر لم تنحصر في ضبط الأوضاع الداخلية ورد العدوان الخارجي على فارس، بل امتد إلى محو هوية إيران الشيعية، مما يدلُّ على أن توجهاً سياسياً صرفاً، وقومياً خالصاً، بدأ يشغل بال نادرشاه. وهي مغامرة لم يكتب لها النجاح، لأنها وُوجِهت من قبل العلماء، الأمر الذي أدى به إلى انتهاج سياسة الحصار والعنف ضدهم. مواصلاً سياسته في تغيير هذه الهوية، ومحاولة منه جعل إيران سنية، تجنيباً لها من عزلتها المذهبية[2].

نعود لنؤكد مرة أخرى، على أنّ فهم حقيقة الصدام بين اتجاهات الرأي في إيران الصفوية، يجب أن لا نحيله دوماً على عامل التوتر السياسي بما يعنيه

---

(١) يقول ول ديورنت: «وكان الجنود الأتراك يفتقرون إلى الحماسة، فقد تساءلوا أي سبب يدعوهم لمقاتلة الأفغانيين، وهم إخوة لهم سنيون على شاكلتهم، ليردوا الصفويين الشيعيين الزنادقة إلى الحكم» ص ١٧، المصدر السابق.

(٢) للعلم أن هذه المحاولة باءت بالفشل؛ فعلى الرغم من أن ول ديورنت يصف حادثة مقتل الزعيم الشيعي على يد نادر شاه «بكل هدوء مستطاع» لما أدان خطته تلك، فإن أرنولد توينبي يرى فيها مع ذلك خطوة فاشلة؛ «لكن لا العثمانيين السنة قبلوا شروطه للاتحاد، ولا رعيته الشيعة رضيت أن تتخلى عن الإمامية. وقد اغتيل (١٧٤٧)..»، ص ٢٣٦، المصدر السابق.

من تأثير بالغ لخلفيّة التآمر في تشكيل الهوية السياسية والمذهبية لفارس. هذه التوترات على قوتها لا يمكنها أن تحجب عنا الأبعاد الثقافية التي كانت بدورها رافـداً حياً لحركة الصفويين منذ جدهم الأول (الشيخ صفي الدين) حتى مجيء شاه إسماعيل. والأسلوب الأمثل في رأينا هو أن ننظر إلى هذه التجربة، بشيء من الاعتدال، الذي يقارب الظاهرة في ضوء كافة العوامل المحيطة بها. وفي هـذا الإطار نجد أنفسنا أمام عامل الثقافة ذاتها، بما هي العنصر المتحكم في التجربة الصفوية؛ إذْ رغم كافة المخاضات، ما كان لإيران الصفوية أن تتخذ منحـى آخـر غيـر هـذا. وهـو مـا يظهـر أكثر حينما نقارب الموضوع في ضوء المؤثرات الثقافية لفارس القديمة وأيضاً وضعيتها في ظلِّ هيمنة الخلافة العربية في بـداياتهـا إبـان السيطـرة الأمـويـة. ثمة قضايا بالغة الأهمية في هذا المسار الثقافي التاريخي لإيران الصفوية. وهو السؤال عن الكيفية التي تم بها التحول الصفـوي مـن الطـريقـة الصوفية إلى فضاء التشيع بصورته الغالية. ثم كيف تم الانتقـال إلـى التشيـع الاثنـي عشري بصورته العالمة والفقهائية. وأخيراً كيف أمكـن لهـذا الأخيـر أن يقطع حبله مع تلك المؤثرات الثقافية ويتحرر من ربقة التصوف في نهاية المطاف. إنها في الحقيقة توترات أساسية لا بد من الالتفات إليها. من هنـا نـلاحظ أن ثمة صعوبة ما في تناول تاريخ الصفويين، وتفاصيل هذه التجربة. بـل ونصادف إلى جانب تلك الصعوبة، شوشرة كبيرة تصدر عن مـؤرخيـن يحملـون حنقـاً خاصـاً تجاه الدولة الصفوية. فالكثير منهم يحاول التشكيك في مصداقية الانبعـاث الصفوي والطعن في أهدافه ورجالاته، حيث إليهـم ـ فقط ـ يعود الفضل في تشكيل كيان فارس السياسي. وهو موقف نابع مـن نـزعـة عرقية راسخة. فيبالغون في نقوضهم إلى حدّ التهافت أحياناً، بدءاً بالتشكيـك في نسب صفي الدين إلى فارس، أو في نسبه العلوي. كما أحاطوا الإنتـقـال الصفـوي إلـى الـدعـوة العلويـة، بهالـة من الاتهام، معتبريه انتقالاً سيـاسيـاً، أي مـا هـو فـي نهـايـة المطـاف سـوى حـركـة تـآمـريّـة سيـاسيـة

محـض[1]. والحال أنها كانت حركة دينية سياسية، مكنت فارس من أن تكون دولة قوية مستقلة، ومن جهة أخرى، دولة ذات ايديولوجيا منسجمة. إن هذه النقوض تخفـي نـوعـاً من الحنق الذي أبداه الكثير من الأمراء ضد هذه الدولة التي حققت نجـاحـاً في ظرف، ظلت فيه الإمارات الموزعة على العالم العربي والإسلامي آخذة في الضعف والانهيار.

لا ننوي هنا الارتقاء بتاريخ الصفويين إلى أعلى مستوى من العصمة، فقد كانت هناك أخطاء، واجتهادات من قبل سلاطنة فارس المحاربين. لهذا رأينا اختلافاً كبيراً في تصريفهم لشؤون الدولة في الداخل والخارج. لكن، لا أحد ينفي الطابع الديني لهذه الحركة وصلتها القوية بمشروعها الأول. فأيّاً كان الأمر، فإن إيران لم تكن ـ على الرغم من تميُّزها الثقافي ـ تنزع نزوعاً فارسياً خالصاً. بل إن إيران الإسلامية، استطاعت وبفضل الصفويين أن تجعل من نفسها فضاءً إسلامياً واسعاً يحتوي كافة الرموز والاتجاهات الفارسية والعربية والتركية[2].. فكم كان مهماً للعرب، أن يلتفتوا إلى التجربة الصفوية، على أساس كونها التجربة الإيرانية الأولى في تاريخ فارس، الأكثر انفتاحاً على العرب. فقد شهدت إيران في عهد طهماسب بن إسماعيل دخول أفواج من علماء العرب، حيث كلّفوا بنشر تعاليم المذهب الإمامي، فكانت هناك إحدى أروع التظاهرات الثقافية التي أثمرت ظاهرة فريدة من نوعها، قد لا نجد لها مثيلاً عند الأتراك وغيرهم، ألا وهو ترسيخ تقاليد التأليف بالعربية من قبل

---

(١) قد يكون هناك نظر في انتساب الصفويين إلى البيت العلوي؛ خصوصاً والقرائن تؤكد على أن صفي الدين كان تركياً. وكل هذا إنما كلام لا يؤثر على سمعة الصفويين الذين بنوا كيانهم على أساس تداخل وتعايش الأجناس الفارسية والتركية والعربية، واستطاعوا تأسيس أقوى دولة قومية لإيران في العصر الحديث.

(٢) يقول بروكلمان: «ولكن من غير اليسير حقاً أن نخلع الصفة القومية على سلالة من سلالات إيران المالكة. كان يجري في عروقها، إلى جانب الدم العربي، الدم التركي والدم اليوناني..»، ص ٤٩٨ المصدر السابق.

علماء فارس نفسها. فكان أغلب علماء فارس ومصنفيها يؤلفون باللغة العربية في نوع من الاتقان والاقتدار، نـاذرين!

وقد دونت بها موسوعات ضخمة في شتى المعارف، أهمها موسوعات الحـديـث الكبـرى، مثل بحار الأنوار للعلامة محمد باقر المجلسي، ووسائل الشيعة، للحر العاملي، والوافي للفيض الكاشاني. هذا إذا ما أضفنا ذاك الكم الهائل من المصنفات الفلسفية والعلمية. طبعاً، لا نعني هنا، أنه لم يسبق لهذه الظـاهـرة نظير البتة. خصوصاً والأمثلة كثيرة؛ ابن المقفع والغزالي أو أولئك النفـر مـن المحدثين؛ كالبخاري ومسلم والترمذي.. إلاّ أن هؤلاء لم يكونوا داخل دولة منسجمة بهويتها الفارسية وحدودها السياسية والايديولوجية. إن ما نريد تقريره هنا، هو نفسه ما ذهب إليه بروكلمان، من أن فكرة القومية «كانت غريبة بالكلية عن البيئة التي نشأت فيها هذه الدولة [أي الصفوية]. والواقع أن العلماء الذين ساعدوا إسماعيل على النهوض بالشيعة إلى مقام القوة في إيران تحدّروا في الأعم الأغلب من أصول أجنبية. ولم يكن في استطاعتهم أن يرتاحوا إلى أنهم يمثلون الأمة الإيرانية. لا سيما وقد اصطنعوا العربية لغة للتأليف»[1].

ونصـادف إلـى جـانـب ذلـك، انفتـاحـاً خاصاً للصفويين على العرب، والمراهنة التـي تجـاوزت إطار التعليم، إلى المصاهرة. فقسم كبير من العرب كـان يحـارب إلى جانب القوّات الصفوية. هناك أيضاً، قبائل بكاملها تعربت مثلما أن أخـرى عربية كانت قد تفرست. وعلى الرغم من أن هذا التداخل بين العنصر العربي والفارسي يعود إلى اللحظة التي دخل الإسلام فيها بلاد فارس، فـإننـا مـع حـركـة صفي الدين نلاحظ خطوة أخرى لتعزيز هذا المسار، الذي أرسـى تقليـداً مهمـاً فـي فـارس، ألا وهـو أهمية المصاهرة العربية من خلال انتساب قادة الدولة الصفوية للبيت الهاشمي[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

(٢) وهي مصاهرة يزعمون أنها عن طريق فيروز إلى موسى الكاظم.

إن قوة الصدام بين مختلف التيارات الثقافية والمذهبية غداة تشكُّل الدولة الصفوية، وحجم الطعون التي انصبت على هذا الطرف أو ذاك، بالإضافة إلى حالة التسامح النسبي في ظل سيطرة السلطة المغولية، كانت بمثابة المخاض الذي مهَّد لظهور الصورة الحقيقية لهوية فارس السياسية والمذهبية. فبين عشيةٍ وضحاها، ألفت الفرق الأكثر اضطهاداً في الإسلام، نفسها، أمام مسؤوليتها التاريخية في تقديم وتشكيل منظومتها الفكرية بالصورة الأكثر انضباطاً وشمولاً. إن ما عانته هذه الهوية منذ قيام حركة صفي الدين الأرذبيلي حتى مجيء العلامة المجلسي، إنما مرده إلى حقيقة واضحة؛ هو وجود متنفس تاريخي مفاجىء أمام هذه الفرقة المضطهدة، ما جعلها تظهر بالمقدار الذي تمليه تطورات الأوضاع السياسية في إيران. وأيضاً كان الأمر يقتضي مزيداً من الوقت للتخفيف من وطأة الذاكرة الجماعية وما كان يلازمها من انكماش وتقية. فالتشيع الصفوي قبل مجيء شاه إسماعيل كان صوفياً غالياً لكنه سرعان من بدأ يأخذ طريقه نحو التشيع الاثني عشري وكان ذلك على مراحل، أبرزها ما قام به حيدر بن جنيد، حيث وضع نموذجاً جديداً للباسه وللباس أتباعه طلباً للتميز عن اتباع الطرق الأخرى. إلاّ أن أهم ما يميز هذا النموذج هو ما وصفه به بيرجس في إحدى رحلاته، مشيراً إلى حيدر قائلاً:

«لقد أمر أتباعه بأن ترتفع من وسط عمامتهم، ذات الأكوار العديدة، قطعة مدببة على هيئة الهرم مقسمة من قمتها إلى أطرافها إلى اثنتي عشر شقة تذكّر بعلي وأبنائه الاثني عشر»[(١)].

وما أن بلغ الأمر إلى شاه إسماعيل حتى اكتملت هوية إيران المذهبية. ومع طهماسب، سيأخذ التشيع الاثنا عشري صورته الواضحة بعد أن وضع هذا الأخير مهمة تعقيله على يد كبار العلماء، اضطرَّ إلى جلبهم من البلاد العربية وبصفة خاصة من جبل عامل، أمثال الكركي، وزين الدين العاملي.

---

(١) د. كامل مصطفى الشيبي، المصدر السابق، ص ٣٦٣.

لا ننسى أنَّ التسامح النسبي في ظل الدولة الصفوية ـ على الرغم من اختناق الفضاء الثقافي الإيراني بهذه الموجة الصوفية الهائلة ـ أوجد حالةً من النضج لدى عديد من الفلاسفة والعلماء؛ حيث بدأوا يدركون بأن أغلب الصدامات الفكرية التي كانت تحدث بين المتنازعين للنظر، لم تكن محل خلاف حقيقي. فثمة آراء احتضنها المختلفون في الرأي، وهي لو أحسن النظر فيها، لظهر مدى قابليتها للإتفاق. فالتحرر والتسامح، يجعلان الفكر ينزع نزعته الموضوعية، ويتجه من دون شوشرة لاحتواء الحقائق بعيداً عن خلفيَّاتها السياسية والخطابية، التي تجعل من المتفق عليه مورداً للخلاف. هذه الظاهرة، برزت مع عديد من فلاسفة فارس وعلمائها. فقد حاول بعضهم أن يخطو باتجاه التصوف من منطلق الاشتراك في بعض النواحي الروحية والسلوكية؛ نجد هذه الظاهرة تشق طريقها في نوع من الاقتدار، مع علماء أمثال ابن أبي جمهور الأحسائي، وأيضاً وبصورة خاصة مع ملا صدرا. فليس من الغرابة في شيء إذا ما رأينا ذلك الانفتاح الذي أبداه ابن أبي جمهور الأحسائي على المعتزلة والأشاعرة والصوفية والفلاسفة، ناظراً في مقالاتهم دون أن يقف عند الهواجس التاريخية أو المذهبية، حيث تمثل حاجزاً معرفياً بين أقطاب الفكر الإسلامي. وهذا ما نراه واضحاً في التجربة النقدية البناءة، لصدر المتألهين الشيرازي. ولم يكن ذلك ينم عن حسّ توليفي كما يظهر للوهلة الأولى، بل يعبر عن مغامرة نقدية على قدر من النفاذ، تستطيع من خلال تفكيك مختلف الخطاب إلى الكشف عن الوجه الآخر منه.

الملمح الثقافي

على الرغم من ذلك التوتر السياسي والتاريخي، فهذا لا يدفعنا إلى أن نغض الطرف عما كان يجري داخل فارس من الناحية العلمية والفلسفية. فهو على اختلافه وتوتره، مثَّل لحظات أساسية فيما سيؤول إليه وضع الفلسفة العربية ـ الإسلامية فيما بعد. فمنذ وقوع فارس في يد المغول وحتى قيام

الـدولة الصفوية، شهدت إيران على أقل التقادير نهضتين فلسفيتين على درجة عـاليـة مـن الأهميـة. الأولـى تـفجرت مع ورود العلامة نصير الدين الطوسي واستمرت مع أتباعه إلى أن تطورت واتخذت لها أكثر من اتجاه. وقد كان إلى جانب الطوسي أسمـاء لامعـة فـي فضاء التفكير الفلسفي، يعود لها الفضل في هـذا الانبعـاث الفكـري الكبيـر. والثـانيـة، تتعلـق بمـدرسـة أصفهان بزعامة الميـرداماد (١٠٤١هـ ـ ١٦٣١م)؛ وهـي المـدرسـة التـي ستشهـد بزوغ فجر فيلسوفنـا صدر المتألهين. يعود الفضل فيما تحقق من إنجازات فلسفية ابتداءً من الـقرن السابع الميلادي، إلى هذا العالم الكبير ـ الطوسي ـ حيث أمكنه أن يخطـو بالفلسفة الإسلامية إلى مستوى أعلى من العطاء والابتكار. وكان لمكثه الطويل بقلعة ألَموت، أهمية بحيث وضع جملة من التصانيف، أهمها: «شرح كتاب الإشارات» للرئيس ابن سينا، إلى جانب مؤلفاتٍ أخرى. وقد ساهمت ظروف كاملة في قسم كبير مما أنجزه نصير الدين الطوسي. فنجاته بأعجوبة من الإبـادة الـتي قـام بهـا المغول، جعلته يسلك أسلوباً سياسياً، انتهى به إلى أن يقترب أكثر من «هـولاكو». وهو ما ترتبت عليه فوائد جمة. إذْ على الرغم من أن التحـاق الطـوسـي بهولاكو كان ذا أسباب أمنية محض، إلاّ أنه استطاع أن يكسب وده ويجعل منه مستشاره الشخصي. هكذا أمكن الطوسي أن يقيم، بعد طلب تقدم به إلى هولاكو، مرصداً في مدينة مراغة الإيرانية (٦٥٧هـ). وعلى أيّ، فليس من مهمتنا هنا الغوص أكثر في المنحى الشخصي للطوسي وحقيقة عـلاقتـه بهـولاكـو[١]. إذْ يتعين علينا عدم تجاوز الحديث عن أهم الإنجازات

---

(١) هناك بلا شك مبالغة في تصوير علاقة الطوسي بهولاكو. ولعل الملم بأحداث العالم الإسلامي إبان غزو المغول والتتار يدرك بأن الطوسي ـ الذي حرره المغول من أسره بآلموت ـ لم يكن الوحيد الذي استسلم أمام هذه القوة الكاسحة، هذا مع أن للخواجة فضلاً كبيراً فيما قدمه من خدمات لصالح المسلمين من داخل السلطة المغولية، والحق ما أورده بروكلمان، بخصوص الزحف المغولي نحو بغداد: «والحق أن هولاكو ما كان في حاجة إلى أن يحرض الشيعة من الفرس، كالطوسي مثلاً، على قصد بغداد والاستيلاء على هذه الغنيمة الباردة..»، ص ٣٩٠ المصدر السابق.

الفلسفية التي تحققت على يده. أما تلامذته الذين سيعزى إليهم الفضل في الاستمرار على نهجه، فهناك ابن مطهر الحلّي، الذي تبادل الدرس مع الطوسي، فأخذ عنه هذا الأخير دروساً في الفقه، في حين لقنه من جهته دروساً في الفلسفة. ومن هذه الأسماء، أيضاً، ميثم البحراني، وقطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي وابن الفوطي. وقد ترك مصنفات كثيرة في العلوم والفلسفة والنجوم. ويعنينا كثيراً أن نعرض بعضاً من هذه المصنفات وتحديداً ما يتصل منها بمباحث الفلسفة مثل: إثبات الواجب بطريقة المناظرة ـ إثبات اللوح المحفوظ ـ إثبات العقل الفعّال ـ الأخلاق ـ أخلاق محتشمي ـ أخلاق ناصري ـ أقسام الحكمة ـ بقاء النفس بعد بوار البدن ـ كتاب تحرير الكلام ـ التحفة في معرفة النفس ـ التعليقات ـ شرح كتاب الإشارات ـ العلل والمعلولات.

عموماً لقد خلف تراثاً هائلاً، يفوق المئتين بكثير، في مجال النجوم والرياضيات والطبيعيات والموسيقى والفلسفة والعقائد. وقد قدر لهذه التجربة بأن تشهد منعطفاً جديداً، على أيدي عدد من الرواد، وهو المنعطف الذي انتهى بظاهرة التقارب الكبير بين التشيع والتصوف؛ بدأ ذلك على إثر سقوط قلعة ألموت، حيث رابط الخواجة، وانفتاح الإسماعيلية من جهة أخرى على التصوف، وأيضاً، ذلك التأثير المتبادل الذي تحقق بعد سفر ابن عربي إلى الشرق. وهنا يتألق إسم حيدر آملي من المتأثرين بابن عربي، ويدل على موقفه ذلك، كتابه: «جامع الأسرار ومنبع الأنوار في أن عقائد الصوفية موافقة لمذاهب الإمامية الاثنا عشرية». لم يكن حيدر آملي غافلاً عن الأشكال الأخرى للتصوف، تلك التي تخالف مقررات الشريعة، ويشط بها شطحها البعيد لكي تنكر المعلوم من الدين بالضرورة. وحتى يقيم تقارباً حقيقياً بين التشيع والتصوف، فهو يحاول أن يبحث على نقاط الاشتراك وما به يتم الاتفاق. فقد حارب ككل الشيعة الاثني عشرية المتصوفين، الأشكال الأخرى للتصوف، الحلولي والاتحادي.. وكان لهذه الطريقة تأثير كبير على من سيأتي

بعده، إذْ أصبحت اللُّحمة بين كلٍّ من التصوف والتشيع من المتانة، بحيث عملوا على تطويع آراء المتصوفة وجعلوها تستجيب للمقررات الإمامية. فكان الجامع الأساسي بين الاتجاهين، هو بلوغ الأسرار الإلهية، بالرجوع إلى الأئمة. واستند آملي في برهانه على أهمية نهجه التوليفي الجديد، على نماذج عديدة، جسَّدها فلاسفة من الإمامية، تركوا الفلسفة وراحوا إلى التصوف، أمثال ميثم البحراني الذي اعتمده آملي من خلال كتاب شرح نهج البلاغة، وأيضاً أسماء أخرى كنصير الدين الكاشي وعبد الرزاق الكاشاني والأصفهاني. يقول في شأن ميثم البحراني[1]: «رجح طرف العارفين الموحدين على طرف جميع العلماء والمتفلسفين في شرحه الكبير والصغير لنهج البلاغة، وأسند علومهم وفرقتهم إلى أمير المؤمنين عليه السلام . . .».

وسوف يواصل هذا المشوار عدد من الفلاسفة والعرفانيين، أمثال ابن أبي جمهور الأحسائي (ت ٩٠١هـ) وزين الدين تركي أصبهاني (٨٣٠هـ).

لقد أقامت النهضة الفلسفية الثانية إبان العهد الصفوي، مشروعها، على أساس هذا الموروث، الذي وفِّق إلى حدّ ما في إحكام ذلك التماهي مع العرفانية. ومهما بدا التباين كبيراً بين الجيلين، فإن تأثيراً واضحاً أحدثته هذه المرحلة على الجيل الثاني. لقد خطت الفلسفة في فارس الإسلامية خطوة كبيرة، أصبح من الصعب التراجع عنها. فالزواج الجديد ما بين الفسلفة والتصوف، سوف يشهد ثورة هائلة، جعلت الفلسفة تتخذ منحى أكثر انتظاماً وأقل شطحاً. ومع ملا صدرا، ستعود الفلسفة لتعانق ما تبقى على الهامش، فتغرف من الإشراق ما يجعلها حقيقة بمقارعة تهافت الفلاسفة وشطح المتصوفة، من أجل حكمة متعالية، تتجاوز محنة الجدل، إلى رحاب النسق، بالإشراق العارف والبرهان السديد.

---

(١) جامع الأسرار بتوسط د. كامل مصطفى الشيبي، المصدر السابق، ص ٩١

ـ المسار التاريخي للحكمة في بلاد فارس

إنَّ أهم ميزة لحكماء فارس الإسلامية، تكمن في تلك المرونة الكبيرة، التي تحلَّى بها تراثهم الفلسفي. فعلى العكس تماماً، من الطابع الحصري للفلسفة اليونانية، وتحديداً الأرسطية، نلاحظ مرونة كبرى وفضاءً أوسعَ، مكن رواد الحكمة في بلاد فارس الإسلامية من تطويع أعتى حقائق القول الفلسفي، أمام الحقيقة الدينية، حيث بهذا الصنيع استطاعوا إسدال الستار، مبكراً، على إحدى أكبر الإشكاليات التي داهمت تيَّار الحكماء، ألا وهي العلاقة بين الفلسفة والشريعة. ففارس بحكم وضعها التاريخي، شكلت عمقاً حضارياً لحكمائها في المراحل المتأخرة، كي يتجاوزوا المشروع السينوي إلى أبعد الحدود، أي إلى مزيد من الاقتباس والتطوير في هذا الموروث، طمعاً في حلّ معضلات الفكر الفلسفي السائد، وحرصاً على تجاوز التحدي الذي اجتاح الشرق الإسلامي على إثر المواجهة العنيدة ضد الفلسفة، بزعامة أبي حامد الغزالي.

يعتقد محمد إقبال، ردّاً على دي جوبينو، بأن مذهب صدر المتألهين في وحدة الذات والموضوع، كان بمثابة الخطوة الأخيرة التي «خطاها العقل الفارسي نحو الوحدة الخالصة»[1]. من هنا أهمية استيعاب مختلف أطوار النشاط الفكري الفارسي. فالطابع الجامع، والصفة النقدية لفلسفة الشيرازي الذي أقام صرح حكمته المتعالية على أساسٍ من التحليل والاستدماج لكافة الحقائق الفلسفية السابقة له، يقتضي منها بحث الإنجازات الفلسفية لفارس الإسلامية وما قبل الإسلامية، لندرك أهمية هذا المشروع، وأيضاً لفهم ما به امتياز الأفلاطونية الفارسية، التي أجادت إلى حدّ ما في خلق تماهٍ موفق ما بين أفلاطون وزرادشت، وبعث جوهر الفكرة التوحيدية من فلسفة النور المشرقية،

---

(١) محمد إقبال؛ تطور الفكر الفلسفي في إيران، ص ١٢٨ ترجمة حسن محمد الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، ط١ ـ ١٩٨٩م، الدار الفنية للتوزيع والنشر، مصر.

تـلك التـي ابتـدأهـا ابـن سينـا وأكمـل تنظيمهـا شيخ الإشراق، السهروردي. وللعلم، أن بوادر التأسيس لهذه الفلسفة ظهر قبل ورود ابن رشد؛ حيث يعود فضل ذلك إلى كل من ابن سينا والغزالي وإلى السهروردي المشهود له بحسن الإتقان وسعة الإطلاع على المتون الإغريقية والفارسية القديمة، الأمر الذي جعله يشيد بعدد من حكمائهـا الـذين اعتبرهم موحديـن، وممن أدركوا مواطن الحكمة السديدة، متمثلة في فلسفة النور. ويبقى الطابع الغالب على هذه المحاولة المبكرة - والتي استمرت مـع شـراح بارعين، نجحوا في الحفاظ على هذه المدرسة - هي نـزعتهـا المشـرقيـة ذات المـوقـف التهـويني - وليس النافي - للمعرفة البرهانية. فالحقيقة هي قبل كل شيء، انبعاث كشفي، وإراءة إشراقية تتيحها عملية الاتصال بالعقل الإبداعي الأول بفعل استكمـال النفس. أما البرهان، فهو يأتي في الدرجة الثانية ليقيم الحقيقة الكشفية على أسس برهانية مكينة[(١)].

إن الحـديـث عـن جوهر الحكمة المتعالية، يستلزم البحث داخل الأطر الفكـريَّـة السابقـة، والتي على كثرتها وتشعبها، تمثل مصدراً مهماً، ومنطلقاً أساسياً لهذا المشوار الطويل. فملا صدرا يقدم نفسه حكيماً في منتهى الوضوح مع ما يقوم به مـن أعمال. وهو لذلك لا يعلن انتسابه - بصورة دوغمائية - إلى أي مـدرسـة محـددة، أو طريق معين، غير طريق «توحيد» الحكماء. من هنا نـلاحـظ لـديـه نوعاً من التحرر في بناء هذا المشروع، هو التحرر نفسه الذي جعلـه يعلـن المصالحة بين طريقتين من الأهمية بمكان: الإشراق والمشائية. فملا صدرا هو واحد من المستوعبين لأرسطو، بل أحد نقَّاده الذين عرفوا كيف

---

(١) يقول أحد تلامذته السهروردي المدعو شمس الدين محمود بن محمد الشهرزوري: «واعلم أنه لم يتيسر لأحد من الحكماء والعلماء والأولياء ما تيسر لهذا الشيخ من إتقان الحكمتين المذكورتين [أي الذوق والكشف] بل بعضهم تيسر له الكشف ولم ينظر في البحث، كأبي يزيد والحلاج ونظرائهم.. وأما إتقان البحث الصحيح بحيث يكون مطابقاً للوجود من غير سلوك وذوق فلا يمكن..» الشهرزوري، مقدمة كتاب «هياكل النور» للسهروردي، ص ٦، ط١ - ١٩٩٣، دار الهجرة - دمشق.

ينظرون إلى أرسطو النظرة الموضوعية، التي لا تتحقق بمجرد الإقامة عند الفهم والشرح للآثار الأرسطية. فجميع الآراء، والنظريات التي توصل إليها ملا صدرا، قدمها في صورتها البرهانية. إن أهم الإنجازات التي تحققت مع صدر المتألهين، هي هذه القدرة على الجمع بين طريقين، هما على مفترق الطرق، منذ أقدم العصور. وهو ما يعني، أننا أمام إنجاز جديد، قادر على أن يؤلف بين تيار يتعالى على البرهان، ويعانق الحقيقة في آفاقها الذوقية، وبين تيار يقيم عند البرهان، وينفي ما يند عن محددات الأرغانون الأرسطي. فما كان يعتبره الاشراقيون يعلو على البرهان، أمكن ملا صدرا تطويعه إلى الحدود التي يغدو فيها معقولاً. مع أنه احتفظ للإشراق بأهميته على صعيد الكشف عن الحقائق. فكانت تلك هي أهم خطوة مثاراً للإعجاب في التجربة الشيرازية.

فملا صدرا إذاً، هو خصيلة تكامل بين اتجاهين: المشائية، والإشراقية. لكن ما معنى أن يكون الشيرازي مشائياً وإشراقياً؟ طبعاً في كافة الأبحاث التي تخص الفلسفة العربية الإسلامية، نجد ما فيه الكفاية حول حقيقة التيار المشائي، الذي أحسن الترويج له، كل من المعلم الفارابي، وأحد أكبر المنظمين للفلسفة المشائية في الإسلام؛ الرئيس ابن سينا. واستمرَّ ذلك بقوة وإتقان مع الشارح الأكبر لأرسطو؛ ابن رشد. غير أن شيئاً من الغموض كان قد لفّ التيار الإشراقي، الذي عادة ما كان ينقسم إلى مدرستين؛ مدرسة غربية وأخرى شرقية. فالأولى، هي بالدرجة الأساس، مدرسة عرفانية يندمج فيها التصوف السني بالأفلاطونية المحدثة. وقد تجلت بشكل كبير في مدرسة ابن مسرة، وأحد أكبر تلامذته، ابن عربي[1]. أما الإشراقية المشرقية، فهي تعود

(١) شهد المغرب الإسلامي أشكالاً أخرى للإشراقية، تمثلت في مدرسة ابن مسرة (٨٨٣م - ٩٣١م) بقرطبة. وكانت هذه الأخيرة هي الرافد لكثير من المدارس الإشراقية في أوروبا متمثلة في ريموندلل Raymond Lull ودون سكوت Dunn scotus والكسندر هيلز Alex. Hales وصاحب الكوميديا الإلهية؛ دانتي. وفضلاً عن ابن عربي وأبي مدين وعبد السلام بن مشيش، من متصوفة المغرب، هناك تأثير إشراقي عند فلاسفة مغاربة، أمثال ابن طفيل في كتابه «حي بن يقضان» وابن=

إلى أبعد من ذلك، إلى أصل فلسفة النور في الفكر الفارسي القديم. وحتى لو وجدنا آثاراً لهذه الإشراقية عند المغربيين، وهو ما كان قد تسرب بصورة ما مع أبي حامد الغزالي، الذي ظل يمثل رمزاً للتصوف، فإن هذه الإشراقية الغزالية[1] أو إلى حدّ ما السينوية، لم تكن بالمقدار الذي ستشهده مع أحد أبرع المتفلسفين الشباب في فارس الإسلامية؛ السهروردي. من هنا فإن الحديث عن الإشراق يجب أن يبدأ كإجراء موضوعي داخل الفضاء الثقافي الإيراني، لما قبل الإسلام وبعده. حيث بلغ قمة نشاطه مع ابن شهاب السهروردي، الذي كان يرمي بمشروعه إلى إحياء الجوهر التوحيدي في فلسفة النور الفارسية.

ـ العقل الفارسي القديم، وإشكالية الثنوية:

حينما نتحدث عن فلسفة النور بوصفها محوراً أساسياً في حكمة الإشراق كما قدمها السهروردي، فإن الموضوع وإن كانت له بداية في الفكر الفارسي القديم، فإن الأنسب لهذه الفلسفة هو الإقامة في الزروانية والزرادشتية. ذلك لأن الطقوس الماجية، وبسبب من ثنائية الخير والشر، واستقلال عالم النور عن عالم الظلمة، دفعها لكي تغوص أكثر في أشكال من السحر والفساد، حيث عالم «أهرمن»، وظهور أشكال من السلوك ينسجم مع ما كان يقتضيه عالم الشرور من فساد. فسادت الكهانة وأغرقت المجتمع الفارسي القديم. وقد كان زرادشت آخر من شهدتهم فارس القديمة، استطاع أن يعيد فارس إلى لونٍ من التفكير التوحيدي، ليضع بذلك حدّاً لعبادة الشرور، والإغراق في

= باجة في نظرية العقل الفعال وعن المصير النوراني للسعداء. وللعلم أن المغرب الإسلامي شهد أشكالاً من الإشراقية قبل السهروردي.

(١) ينقلنا الغزالي من خلال «المنقذ من الضلال» إلى حقيقة اختياره الأخير، بعد تجربته البحثية الطويلة. فهو في نهاية المطاف متصوف صاحب ذوق وسلوك؛ وقد ظهرت قمة أفكاره الإشراقية من خلال كتاب «مشكاة الأنوار»، حيث كان له التأثير الكبير على من أتى بعده، ومنهم طبعاً «السهروردي»!

الكهانة. وحينما نقول الفكرة التوحيدية الزرادشتية، فإننا نضعها في مناخ الثنوية الذي خيَّم على الثقافة الفارسية، وحال دون وحدة التفكير والسلوك عند الإنسان الفارسي القديم. ويبدو أن الفكرة التوحيدية الزرداشتية التي لم تحسم أمرها نهائياً ظلت هي الأخرى أسيرة بصورة ما لهذه الثنوية، وإن في جانبها العقائدي كما ذهب د. هوج. وكان من المفترض أن تتحول يومها إلى وحدة كاملة فيما لو خطا العقل الفارسي، فلسفياً، خطوة أكبر، تمكنه من النظر إلى مبدأ الشر، بمنظار أنفذ مما ظل يتخبط فيه هذا الفكر. فمشكلة الفكر الفارسي القديم، تتلخص في عجزه عن فهم العالم بعيداً عن فكرة الثنائية، التي تعود في منشئها إلى ذلك العجز الآخر في فهم حقيقة الشر، والجهل التام بمبدأ الحرية، التي يكاد يخلو منها التصور الفارسي القديم للألوهة والعالم. وهو العجز الذي انعكس على منظورهم للمبدأ والمعاد وأصل الشرور. وقد كانت المحاولة الأولى التي قام بها العقل الفارسي باتجاه التوحيد، تتجلَّى في اختزال كل أنواع الخير في مبدأ واحد هو النور، وإرجاع كل أنواع الشرور إلى مبدأ واحد ـ أيضاً ـ هو الظلمة. وهذه الوحدة ـ الثنائية التي تقبلها أهل فارس على مفارقتها ـ سرعان ما ظهرت أزمتها يوم بدأ التفكير يتجه نحو طبيعة العلاقة بين النور والظلام. وهي كما يبدو إحدى أكبر التساؤلات التي تقدحها الرغبة في التوحيد. فحتى لا يقولوا بقديمين معاً، رأوا أن النور هو الأصل الأزلي، فيما اعتبروا الظلمة حادثة. وطبيعي حينئذٍ، أن يتقدم العقل الفارسي بالسؤال الآخر، الذي يمثل الخطوة الثانية في هذا المشوار التوحيدي الصعب: من خلق الظلمة؟ فإذا تبين استحالة إيجاده لنفسه، لكونه محدثاً، فهل الذي أوجده أمر آخر؟! وهو أيضاً محال، لأن لا أحد قديم غير النور. كما أن النور لا يحدث الظلام، إذ ليس من كماله خلق الشرور!

أمام هذه الإشكالية، اختلفت آراء الفرس قبل وبعد زرادشت. وهذه الآراء كما عرضها الشهرستاني، تتمثل في كلٍّ من الكيومرثية والزروانية والزرادشتية والمانوية والمزدكية.. حيث يظهر أن الأزمة كانت تستفحل كلما

خطا الفرس خطوة في سبيل القضاء على هذه الثنائية. فالمشكلة بالدرجة الأولى، تتعلق ـ كما سنرى بعد ذلك ـ في المحددات الأولى لتصور المبدئين معاً. فالكيومرثية يتلخص فهمها لهذه الثنائية ـ التي أقرّت بها وإن اعترفت بحدوث الظلمة ـ في أن أصل وجود الظلام، هو النور نفسه. لكن ليس طبيعة النور من حيث هو، بل فكرة تنتابه، جعلته يتصور منازعاً له: «إنه لو كان لي منازع كيف يكون»[1]. وبسبب هذه الفكرة الطارئة، والمناقضة لطبيعة النور، حدث «أهرمن» الذي كان مهيئاً لكل الشرور. ولكي يستطيع الكيومرثيون تفسير طبيعة العالم، والمعاد، حاولوا اختلاق تصور حول الوساطة الملائكية التي انتهت بتحقيق مصالحة بين المتنازعين «أهورا مازدا» و «اهرمان». المصالحة التي تحققت على إثر جملة من الشروط تمَّ عليها الاتفاق، ومنها أن يكون العالم واقعاً تحت هيمنة أهرمن لمدة سبعة آلاف سنة، وبعدها يعود إلى النور. ومن هنا بدأت حياة جديدة في الدنيا بعد أن أُبيد من كان عليها قبل الصلح، لتبتدئ الحياة مع كيومرث ـ ومن هنا الكيومرثية ـ وحيوان (ثور). فقتلهما فنبتت من مسقط ذلك الرجل «ريباس»، وخرج من أصل «ريباس»: رجل يسمى «ميشة»، وامرأة اسمها: «ميشانة»، وهما أبو البشر، ونبت من مسقط الثور: الأنعام، وسائر الحيوانات. وزعموا: أن النور خيّر الناس ـ وهم أرواح بلا أجساد ـ بين أن يرفعهم عن مواضع أهرمن، وبين أن يلبسهم الأجساد فيحاربون أهرمن؛ فاختاروا لبس الأجساد، ومحاربة أهرمن. على أن تكون لهم النصرة من عند النور والظفر بجنود أهرمن، وحسن العاقبة. وعند الظفر به وإهلاك جنوده: تكون القيامة. فذاك: «سبب الامتزاج»، وهذا «سبب الخلاص»[2].

وقد حاول الزروانيون بعد ذلك أن يخففوا من حدّة الأزمة، فاعتبروا

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص ٢١٣، ط١ ـ مكتبة الأنجلو المصرية/ القاهرة.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

الفكرة التي هي شك صدر عن «زروان»، وهو أحد المخلوقات النورانية، هي مصدر حدوث «أهرمن». ومهما كان الاختلاف فيما بينهم، فقد عزا الزروانيون أصل «أهرمن» إلى فكرة ما رديئة، كانت مع النور. وأن أصل الشرور في العالم هو «أهرمن». وهنا تأتي الخطوة الكبرى لزرادشت، لكي يعيد النور والظلمة كليهما إلى مبدأ واحد، هو الخالق المبدع. وليجعل من النور تجلياً لإرادة هذا الواحد، في حين تكون الظلمة تابعاً له. لقد أفلح زرادشت إلى حد ما في أن يرجع مختلف الأرواح الخيرة وقوى الشر، التي توزعت المجتمع الإيراني القديم، إلى أصلين اثنين. فأرجع الأرواح الخيرة المختلفة إلى أصل واحد؛ هو «أهورا مازدا»، كما أرجع كل قوى الشر المختلفة إلى مبدأ واحد، وهو «أهريمان». ثم أرجع المبدئين معاً إلى أصل واحد. وبهذا يكون قد حلّ إشكالية حدوث الظلمة وعلاقتها بالنور، بعد أن أرهقت حكماء فارس منذ أمد بعيد. والنور والظلام وإن اختلفا في الجوهر وتضادا، فهما ليسا في حقيقتهما إلاّ وجهين لأصل واحد. وهما في نهاية المطاف يرجعان إلى مبدع واحد. ويرى زرادشت، أن حدوث العالم، إنما هو حصيلة حتمية لحدوث ذاك المزج ما بين المبدئين المتضادين ـ النور والظلمة ـ، ولولا هذا المزج لما أمكن العالم الوجود. ولعل الناظر في التصور الزرادشتي للمبدأ الأول، يلاحظ بأن حكيم إيران الكبير، استطاع أن يضفي صفات توحيدية على المبدع الأول؛ فهو واحد، لا ضد له ولا شريك، على العكس تماماً مما كانت عليه عقيدة فارس في حشر المبدأ الأول في تلك الاثنينية. حيث امتزاج النور بالظلمة ضروري لإيجاد العالم، وبأن الطبيعتين المتنافرتين لكل منهما، تقتضي بأن يستمر الصراع بينهما. مع افتراض نهاية وشيكة لهذا الصراع، تتم بتغلب النور على الظلمة، فيكون الميعاد والخلاص. فهو يعتبر المزج الحاصل بين النور والظلمة، حاصل بسبب حكمة رآها المبدع الأول. هناك بالتالي تصور جديد لمفهوم الخير والشر عند زرادشت يناقض في جوهره كافة المفاهيم التي أعطيت له في عقيدة الفرس القدامى. فهم انقلابي، جعل من النور أصلاً،

ووجوداً حقيقياً، فيما اعتبر الظلمة مجرد شبح تابع له. هذا الذي سيمكن الحكماء اللاّحقين من الإلتفات إلى أهمية هذا المنظور في سبيل حلّ عدد من المعضلات الفلسفية. وهذا حقاً ما يثير الانتباه في التصور الزرادشتي، حيث أمكن هذا الأخير أن يحلّ إشكالية الكثرة من منظور فلسفي، وبرؤية نافذة. الأمر الذي حدى باتباعه إلى إساءة فهمه وارتدادهم فيما بعد إلى تلك البؤرة الثنوية التي حاربها. وذلك نتيجة جهلهم بالأساليب والمقاصد التي وضعها، وأيضاً نتيجة عجزهم عن استيعاب ما كانت تجود به الذهنية العالية لحكيم إيران العظيم وهو يواجه الفشل الذي لازم محنة التوحيد في فارس. لكن شيئاً ملفتاً للنظر في هذه التجربة، وهو أن هذا الحكيم استطاع أن يؤثر بفكره على الكثير من التيارات والثقافات المجاورة واللاحقة، متمثلة في اليونان والغنوص والمسيحيين. وسوف تستمر هذه الأزمة، بل إنها ستعود مجدداً لتقع في ثنوية قاسية مع ماني، حيث يتجاوز ثنائية المجوس القدامى في القول بحدوث الظلام، فيقول باستقلال المبدئين وأزليتهما معاً. ورأى هذا الأخير بأن تساويهما في القدم واستقلالهما تام، وإن ظهر اختلافهما في الجوهر. وبأن المزج الذي حصل بين النور والظلمة، حدث بدونما قصد. وحالما تتخلص هذه الأجزاء الممزوجة من بعضها البعض، وينفك تركيبها، ويراوح كل جزء إلى حيث أصله ومبدئه ـ النور إلى الأعلى والظلمة إلى الأسفل ـ هاهنا يتم الخلاص ويكون الميعاد. ومن جهة ثانية، يرى «مزدك» ـ من معاصري أنوشروان ـ بأن النور والظلمة، هما كما ذهب «ماني» مستقلان وأزليان. وحول طبيعة المزج بينهما، يرى مزدك بأن النور يعمل بالقصد، والظلمة تعمل بالاتفاق، وأن النور من شأنه العلم بينما الظلمة من شأنها الجهل. وإذا كان المزج بينهما اتفاقياً، فإن الخلاص أيضاً يتم خبطاً واتفاقاً [1].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٧.

ـ فلسفة الإشراق

لا ينكر ملا صدرا أهمية الموروث الإشراقي كأحد المكوّنات الرئيسية في الحكمة المتعالية. وملا صدرا مدين لهذا الموروث في أرقى مراحل نضجه عند ابن شهاب السهروردي، الذي يعتبره ملا صدرا: «شيخ أتباع المشرقيين والمحيي رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة»[1].

فلئن كانت الرشدية قد استطاعت أن تخطو بالفلسفة العربية ـ الإسلامية إلى حيث منتهى الأرسطية، فإنها مع السهروردي سوف تتجه وجهة مختلفة تماماً، حيث سيخضع الموروث اليوناني الأرسطي مع فيلسوف الإشراق إلى أقصى درجات النقد من خلال مؤلفه: «رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية». هذا النقد الجذري للفلسفة اليونانية، لم يكن يراد منه نقض النتائج المهمة لهذا الموروث، بل إنَّ السهروردي كإشراقي من جهة، وكفارسي من جهة أخرى، ينظر إلى هذا الموروث نظرة خاصة. فإذا كان أرسطو هو الرهان الأول والأخير لدى عموم الفلاسفة المشائين، فإن السهروردي شأنه شأن باقي فلاسفة فارس، يميلون أكثر إلى أفلاطون. والسهروردي وهو يؤسس لمذهبه الفلسفي، كان واضحاً في انتسابه إلى أفلاطون؛ «كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور..»[2].

وأما الأرسطية، فهي لا تتعدى كونها مقدمة لنظامه الفلسفي. وقد ظلت البواعث التي حدت بالإشراقية إلى هدم العقل اليوناني، والإعلان عن عجز العقل المجرد، هو باعث تحرري بالدرجة الأولى. ويدل على ذلك أنه كان ضحية واقع متخلف من الناحية العقلية، فكان بالأحرى أن يحتضنوه ـ أي

---

(١) بتوسط هنري كوربان، المصدر السابق، ص ٣٠٦.

(٢) حكمة الإشراق، بتوسط هنري كوربان، المصدر السابق، ص ٣٢٣.

السهروردي ـ، لكنهم رأوا أنها هي ذاتها الدوافع ـ لو شئنا القول ـ التي انتهت بكل من شوبنهور ونيتشه في التاريخ الحديث، لإعلان الحرب على العقلانية. فالسهروردي لم يكن صاحب مخطط سلفوي لمحاربة العقل طلباً للإقامة في المنازل الدنيا للمعرفة، بل هو صاحب رؤية فلسفية تسمو على محددات العقل اليوناني، لتعانق كل الأشكال الممكنة للحقيقة.

لقد خطا السهروردي بالإشراق إلى حدوده القصوى، تجلى ذلك في إقحامه قدرته الفائقة في معرفة كافة الأديان والفلسفات السابقة، لضبط المبادئ المشتركة بخصوص مسألة الوجود. واستطاع أن ينشىء ـ بعد ذلك ـ من مبدأ النور، فلسفة في الإشراق، كانت بمثابة الانقلاب الأخطر الذي مكّن للأفلاطونية ـ والسهروردي يعتبر أفلاطون فيلسوفاً إشراقياً ـ كي تقوم بدور كبير في الفلسفة الإيرانية. فقد حاول هذا الأخير أن يضفي الطابع العالمي على فلسفته، وأيضاً بتوسيع نطاقها الذي توفره سعة الإشراق ذاته. وأيّاً كانت الكيفية التي تناول بها السهروردي موضوعاته الفلسفية، إلاّ أنه عزر كل النتائج التي توصل إليها التيار الإشراقي والأفلاطوني منذ زمن بعيد؛ أي النظرة المثالية للعالم وإضفاء الصفة الشبعية على المادة. فالنور هو المبدأ الأول عند السهروردي؛ النور المجرد بما هو مخلوق لنور الأنوار أو واجب الوجود بلغة المشائين. وهو بذلك يتخطى أزمة المانوية في قولها بالمبدئين. فالعالم إذاً هو حصيلة تدرج نزولي لعالم الأنوار، يبدأ بصدور النور الإبداعي الأول، الذي يقابل مفهوم العقل الأول عند أرسطو. وتستمر عملية الفيوض النورانية هذه إلى أن تستقر في أحد أقل الممكنات النورانية. ومراتب الأنوار هذه مهما بدت مختلفة، فهي واحدة. واختلافها ـ بحسب ما أفاده السهروردي وعموم الإشراقيين، من الفهلوية ـ هو اختلاف مراتبي ليس إلاّ. فأوّل النور هو بالطبع أكثر إشعاعاً، وكلما نزل رتبة تضاءل. فالظلمة إذاً هي نهاية هذا النزول.

وسوف يكون لنا عودة إلى هذه المفاهيم عند الاقتضاء، لنمضي في إظهار المنحى الفلسفي لحكيم شيراز في ضوء هذا التقديم المقتضب.

ـ الشيرازي ومنحاه الفلسفي

قبل المضيِّ قدماً في الحديث عن المنحى الفكري لهذا الحكيم، لا بأس بأن نستعرض شيئاً عن وضعه الشخصي ـ ذلك الذي لم يصلنا منه إلا النزر القليل ـ عسانا نوضح غموض الكثير من الحلقات في مسلسل حديثنا عن تجربته الفلسفية المتشعبة. وقد لا تهمنا ـ هنا ـ الإقامة الطويلة في سرد تفاصيل حياته التي تبدو متواضعة إلى أقصى الحدود. إذْ يتعيَّن علينا القول، بأننا لا نملك من المعطيات أكثر مما تكرر في المصادر المختلفة. إنما يبقى أن نسلط الضوء على علاقة هذه الأوضاع بالكثير من اختياراته الفكرية، وأيضاً مجمل مواقفه واحتجاجاته التي أقحمها مصنفاته بأشكال مختلفة. وفي الوقت ذاته، نستطيع بهذا القدر، فهم عدد من المناورات التي بدت في أثناء معالجاته لبعض من الإشكاليات الفلسفية والكلامية، وهل لذلك صلة ما بوضعه الإجتماعي. في الحقيقة نرى أن في ظروف إيران وقتئذ ما فيه الكفاية لتقديم مثل هذه التوضيحات، بمعية ما تميزت به الظروف الشخصية لمؤسس الحكمة المتعالية. ونستطيع القول، بناءً على تلك المعطيات التي بلغتنا عن حياته وسيرته الشخصية ـ على محدوديتها ـ أن هناك ظروفاً توفرت لهذا الحكيم، ساهمت بشكل كبير في نوعية اختياراته الفكرية المبكرة، وساهمت إلى حدّ ما في تسديد خطواته على المنحى الذي سلكه منذ الوهلة الأولى. فهو قبل كل شيء، سليل عائلة لها مكانتها الاجتماعية والسياسية في بلاد فارس. وولد لأب طالما نذر النذور، وأنفق بكرم على العلماء والفقراء، من أجل أن يرزق بولد ذكر بعد أن حرم من لذة الأبوة لفترة طويلة. ولا داعي بعد ذلك لمزيد من الإطناب في مكانة الولد الذي سوف يحتكر كل العطف والدلال من أب مشهود له بالغنى والكرم وحسن الخلق. لقد كان إبراهيم بن يحيى القوامي قبل ورود صدر المتألهين، وزيراً في الدولة الصفوية. ويشير لقبه القوامي إلى جدهم الأكبر، المعروف بالرئيس؛ وهو قوام الدين عبدالله، أحد الذين أفرد لهم شاعر

إيـران العظيـم حـافـظ الشيـرازي، ثنـاءً ومديحاً في ديوانه الشعري. ففي سنة ٩٧٩هـ ولد محمـد إبـراهيم صـدر المتـألهيـن[١] بمدينة شيراز. وكان لنشوئه داخـل هـذا البيـت الأرستقراطي الفضل في سلوك طريق العلم والمعرفة ابتداءً بشيـراز حيث تلقى تعليمه الأول ثم بالهجرة إلى أصفهان، عاصمة العلم حيث ذاع صيتها بفعل النشاط الذي شهدته على يد حكيمها البارع؛ مير داماد.

ولا ننسـى أن طـلب العلـم كان هو الطريق الملكي يومئذٍ، لبلوغ مراقي المجد والحظوة لدى سلاطنة فارس، والمكانة المرموقة في المجتمع. وذلك لما لقيه البحث العلمي والتيـارات الفلسفية والعرفانية من دعم خاص من قبل السلطـان الصفـوي. فكـان الـوضع الأرستقراطي لحكيمنا، قمينا بأن يدفع به بعيداً في هـذا المسعى الواعد، ويحدِّد مصيره في هذا الاتجاه. ونكتشف هذا الشعور الذي كـان يقتاد علماء ذاك العصر أو قسم منهم على الأقل، إلى اقتفاء هذا الأثر، في كثيـر مـن النصوص التي ساقها ملا صدرا، منتقداً نوازع الطمع في الحظوة لدى السلطان، أو الدوافع الخسيسة لبلوغ مآرب أخرى غير شرف العلم وفضيلة الحكمة. وهو ما يؤكد تورطه في بداية المشوار في النوازع ذاتها حيث سادت زمانه[٢]. ومـا كان قصور الفتوة واندفاعها، جديرين بتحريره من ذاك الخطـر، إلاّ بعـد أن بلـغ مبلغاً عتيّاً في طلب الحكمة. فأدرك حينئذٍ، أن غـايـة العلم، لا تدرك لدى النفوس التي يختلف إليها سلطان الشهوة والمال. فكـانت بـالتالـي عـزلتـه الشهيرة. لقد اتجه بعد وفاة أبيه إلى أصبهان، حيث يحـالفـه الحـظ فـي تلقي العلم على اثنين من جلة علماء أصفهان. الأول، هو بهـاء الدين العاملي (٩٥٣هـ ـ ١٠٣١هـ) الذي أخذ عنه الفقه والحديث، وعنه

---

(١) هناك خلاف حول تاريخ ولادته ما بين ٩٧٩هـ و٩٨٠هـ.

(٢) يعبر ملا صدرا عن ذلك: «وإنّي لأستغفر الله كثيراً مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث...» ج١، ص ١١، الأسفار.

كـان صدر المتألهين يروي الحديث كما أخبر عن ذلك، في مقدمة شرح كتاب الكـافـي. ثـم انصـرف نهائياً ـ وربما كان ذلك بتوجيه من بهاء الدين العاملي نفسـه ـ إلى حلقة الدرس لرائد مدرسة أصفهان، الملقب بالمير داماد (١٠٤١هـ)، نسبة إلى لفظة داماد، بالفارسي، التي تعني الصهر؛ فقد كان محمد الحسيني وهو والد الداماد صهراً للشيخ علي بن عبد العالي الكركي ـ الذي سبقت الإشارة إليه ـ ممن انتدبهم طهماسب لمزاولة مهام شرعية وتعليمية في بلاد فارس، وكان قريباً منهم على مستوى القرار. والميرداماد، هو أحد أبرز فلاسفة إيران، وإليه يعزى فضل تأسيس جامعة أصفهان وتعليم ملا صدرا، حتى اعتقد بعضهم أن بعضاً من مصنفات ملا صدرا، هي في حقيقتها تقريرات لمير داماد. ولشدة ولعه بالفلسفة، وإتقانه للحكمة، كان يلقب بالمعلم الثالث، وهو اللقب الذي يرفعه إلى مصاف أرسطو والفارابي[1]. وعلى الرغم من معاناته وعزلته في ظل تهجم الخصوم، ومضايقة الطغام، انتهى صيت حكيمنا إلى كافة الأسماع، فما كان من أحد الأمراء الصفويين المدعو «الله ويردي خان» ـ أي عطاء الله ـ، وقد كان حاكماً لفارس جنوب إيران، إلاّ أن يقرِّبه منه، فمنحه الرعاية والسند الكافيين، حيث بلغ به الاهتمام حدّاً دعاه لأن يشيد له مدرسة خاصة بشيراز، لمزاولة نشاطه الفكري.

وقد بلغ أمر ولعه بالحكمة، أن منحها زهرة عمره، متفرِّغاً للدرس والتدريس. فما كان يلهيه عن أسفاره العقلية في عوالم الحكمة أي منزع آخر. وخلافاً لكثير من الفلاسفة، لا زال رائد الحكمة المتعالية منذ حداثة سنه منهمكاً في أعتى المطالب. عاش حياته كفيلسوف متشبع بالحكمة حتى النخاع. فلم يزاول وظائف سلطانية ولا قضاءً. . «ثم إني قد صرفت قوتي في

---

(١) يقول ملا صدرا عن أستاذه الداماد: «سيدي وسندي وأستاذي واستنادي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية. .»؛ شرح أصول الكافي في شرح أول حديث، بتوسط المظفر، مقدمة الأسفار، ص ٥.

سالف الزمان، منذ أوّل الحداثة والريعان، في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين، والفضلاء اللاّحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين، تحصيلاً يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والإطناب مجتنباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل، معرضاً من إسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والأجل..»[1].

وقد ظلّ حكيم شيراز على حاله، مأخوذاً في مراتع الدرس الفلسفي، حتى لقي حتفه، والتحق بالرفيق الأعلى، وهو عائد يومها من الحج؛ وكان ذلك سنة (١٠٥٠هـ) فدفن بالبصرة.

ولا يخفي ملا صدرا شعوره يومئذٍ، تجاه التهم والمضايقات التي قام بها الطغام من عصره، قصد إذلال العارفين والنيل من مقامات الحكماء. ولعل التهم التي انهال بها عليه بعض الفقهاء، كانت كافية لتأجيج العامة عليه؛ مثل اتهامه بالقول بوحدة الوجود ونكران المعاد الجسماني ومخالفته للشريعة... غير أن ملا صدرا لم يخف من جهته، موقفه القاسي من هؤلاء جميعاً.. فقد واجههم كأشد ما تكون المواجهة قسوة بين خصمين، ولم يدخر من قميء العبارة إلاّ واستخدمها تسفيهاً لآرائهم.. يقول واصفاً وضع الحكمة في زمانه:

«.. ولكن العوائق كانت تمنع من المراد، وعوادي الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد، فأقعدني الأيام عن القيام، وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام، لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والأرذال، وشعشعة نيران الجهالة والضلال، ورثاثة الحال وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكلّ بصائرهم كأبصار

---

(١) الأسفار، ج١، ص ٤.

الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمُّق في الأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة، كأنهم الحنابلة من كتب الحديث، المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث، لم يتعدّ نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها، ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها، فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان، ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والإيقان عن العلوم المقدسة، والأسرار الشريفة الربانية [. . .] وكل من كان في بحر الجهل والحمق أولج، وعن ضياء المعقول والمنقول أخرج، كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل، وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل»[1].

ولقد خلف ملا صدرا آثاراً هي من الأهمية بمكان، شكّلت جميعها مدرسة عتيدة، متكاملة الأنحاء. وقد أحصى أغلب مؤلفاته، صاحب «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»؛ آغا بزرك الطهراني. وذكر بعضاً منها بروكلمان، كما أشار إلى بعضها المحقق محمد تقي دانش بزوه، وكان هنري كوربان قد عرضها في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب «المشاعر» المنسوب إلى صدر المتألهين، ونحن بدورنا، سنشير إليها لتعميم الفائدة، فهاك ثبتاً بأسماء هذه المصنفات:

١ ـ أجوبة المسائل، ذكره صاحب الذريعة: ٥/ ٢٢٨، ذكر آغا بزرك الطهراني أنه رآه في كتب الحاج عماد الأصفهاني التي وقفها للخزانة الرضوية. وهي في الأصل رسالة تتضمن أجوبة على أسئلة ملاّ شمسا الجيلاني، وهو شمس الدين محمد الجيلاني الأصفهاني المتوفى سنة ١٠٩٨هـ.

٢ ـ أجوبة المسائل العويصة، ذكرها صاحب الذريعة: ٥/ ٢٢٨، وهي أجوبة على مسائل مظفر حسين الكاشاني. وجدت نسخة منها مخطوطة في مكتبة السيد محمد مشكاة المهداة إلى جامعة طهران برقم ١٠٣٠.

---

(١) الأسفار، ج١، ص ٥ ـ ٦.

٣ ـ أجوبة المسائل النصيرية، لم يذكره صاحب الذريعة، وذكره كوربان في المصدر المذكور سابقاً، وهي أجوبة المسائل التي توجه بها الخواجة نصير الدين الطوسي إلى شمس الدين عبد الحميد خسروشاهي (٥٨٠هـ ـ ٦٥٢هـ) ولم يجب عليها.

٤ ـ كتاب أسرار الآيات وأنوار البينات، ذكره آغا بزرك الطهراني، الذريعة: ٢/ ٣٩، كتاب صنف في أسرار آيات القرآن على طريقة الحكماء والعرفانيين.

٥ ـ ديباجة عرش التقديس، ذكره صاحب الذريعة: ١٥/ ٢٤٤، كتاب بالفارسية، وهو مؤلف لمحمد باقر الداماد، كتبها تلميذه ملا صدرا. وهناك من ينسبها إلى ملا صدرا مثل ما فعل المحقق دانش بزوه.

٦ ـ ديوان شعر، ذكره صاحب الذريعة: ٩/ ٦٠٠، جملة من الأشعار بالفارسية جمعها صهره محسن فائز كاشاني.

٧ ـ حاشية الرواشح السماوية، ذكره صاحب الذريعة: ٦/ ٩٠، وهو مقدمة لكتاب «الأنداء السماوية»، لمير داماد.

٨ ـ رسالة في الحشر أو طرح الكونين، ذكره صاحب الذريعة: ٧/ ٢٢ تحت عنوان حشر الأشياء ومعاد كل شيء، وردت على هامش كشف الفوائد للعلامة الحلِّي. وهناك رأي سديد للشيخ المظفر، لا يرى في صحة اعتبار طرح الكونين هو نفسه رسالة في الحشر، لأن ملا صدرا لم يشر إلى هذا الكتاب في فصول الحشر من الأسفار، في حين كان يشير إلى طرح الكونين في ما يتعلق بوحدة الوجود!

٩ ـ الحكمة العرشية، ذكره صاحب الذريعة: ٧/ ٥٨، ١٥/ ٢٤٤، مرفوقة بشرح أحمد زين الدين الأحسائي.

١٠ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية: ذكره صاحب الذريعة: ٦/ ٩ ـ ٢٠، يقصد بذلك الأسفار العقلية الأربعة كما عند العرفانيين؛ أي

السفر من الخلق إلى الحق والسفر بالحق في الحق، والسفر من الحق إلى الخلق بالحق ثم السفر بالحقّ في الخلق!»

ولعل من مظاهر الجهل بهذا الفيلسوف وآثاره، ما ذكره هنري كوربان في شأن المستشرق والديلوماسي الفرنسي الكونت دو غوبينو (١٨١٦ ـ ١٨٨٢)، الذي اعتبر الأسفار الأربعة لملا صدرا، رحلات جغرافية. كما أن آخرين مثل المستشرق الإنجليزي «إدوارد غرانڤيل براون» اعتقد بأن الأسفار الأربعة بمعنى الكتب الأربعة، انطلاقاً من كون الأسفار جمع سفر وهو الكتاب. وهذا فضلاً عن أنه يدل على تعسف عدد كبير من المستشرقين، فهو من باب أولى يدل على الجهل بملا صدرا الفيلسوف أولاً ثم بآثاره الفلسفية من جهة ثانية.

١١ ـ رسالة في حدوث العالم، ذكره صاحب الذريعة: ٦/ ٢٩٥.

١٢ ـ إكسير العارفين، ذكره صاحب الذريعة: ٢/٢٧٩، وهي إكسار العارفين في معرفة الحق واليقين.

١٣ ـ رسالة في الإمامة، الذريعة: ٢/ ٣٣٣.

١٤ ـ رسالة في اتحاد العاقل والمعقول، ذكره صاحب الذريعة: ١/ ٨١.

١٥ ـ رسالة في اتصاف الماهية بالوجود، ذكره صاحب الذريعة: ١/ ٨٢.

١٦ ـ كسر أصنام الجاهلية في ذم المتصوفة، ذكره صاحب الذريعة: ١٧/ ٢٩٣.

١٧ ـ رسالة في خلق الأعمال، ذكره صاحب الذريعة: ٧/ ٢٤٣.

١٨ ـ مقالة في الفلك، أو لمّية اختصاص المنطقة بموضع معين من الفلك، لم يذكره صاحب الذريعة.

١٩ ـ رسالة في المعاد الجسماني، لم يذكره صاحب الذريعة من بين مصنفاته ونسبه في موضع آخر إلى نظام الدين أحمد الدشتكي، الذريعة: ٢١/ ١٧٢.

٢٠ ـ كتاب المبدأ والمعاد، ذكره صاحب الذريعة: ١٩/ ٥٢.

٢١ ـ مفاتيح الغيب، ذكره صاحب الذريعة: ٤/ ٢٧٩ ـ ٢١/ ٣٠٥، يعتبر مقدمة لتفسيره للقرآن.

٢٢ ـ كتاب المشاعر، ذكره صاحب الذريعة: ٢١/ ٣٧، كتاب عرفاني، مطبوع سنة ١٣١٥ ومترجم إلى الفرنسية.

٢٣ ـ كتاب المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، ذكره صاحب الذريعة: ٢١/ ١٦٢.

٢٤ ـ رسالة في المزاج، لم يذكره صاحب الذريعة.

٢٥ ـ متشابه القرآن، ذكره صاحب الذريعة: ١٩/ ٦٢.

٢٦ ـ نامه، رسالة موجهة إلى المولى شمسا الجيلاني الأصفهاني وهو تلميذه.

٢٧ ـ مسألة القضاء والقدر في أفعال البشر، ذكره صاحب الذريعة: ١٧/ ١٤٧.

٢٨ ـ الرسالة القدسية في أسرار النقطة الحسية المشيرة إلى أسرار الهدية، ذكره صاحب الذريعة: ٢/ ١٧٠ ـ ١٩/ ٥٢.

٢٩ ـ سريان نور الوجود الحق في الموجودات، ذكره صاحب الذريعة: ٢/ ١٧٨ ـ ١٧٩.

٣٠ ـ شرح الهداية الأثيرية، ذكره صاحب الذريعة: ٦/ ١٣٨ وهو شرح بحثي لكتاب (الدين الأبهري (ت ٦٦٣هـ).

٣١ ـ شرح الأصول من الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، ذكره صاحب الذريعة: ١٣/ ٩٩.

٣٢ ـ شواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ذكره صاحب الذريعة: ١٤/ ٢٤٣، قيل إنّه آخر مؤلفاته.

٣٣ ـ التفسير الكبير، ذكره صاحب الذريعة: ٤/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩، وهو شرح لعدد من السور والآيات، لم يستوف كامل القرآن، شرح فيه: سورة الفاتحة وسورة البقرة إلى قوله تعالى في الآية ٦٢ «كونوا قردة خاسئين» وتفسير سورة الكرسي، وتفسير آية النور وسورة السجدة وسورة يس وسورة الواقعة وسورة الحديد وسورة الجمعة وسورة الطلاق وسورة الزلزلة وسورة الأضحى.

٣٤ ـ تعليقات على إلهيّات الشفا، لأبي علي ابن سينا، ذكره صاحب الذريعة: ٦/ ١٤٣.

٣٥ ـ حاشية شرح حكمة الإشراق؛ المتن للسهروردي، شرح لقطب الدين الشيرازي، ذكره صاحب الذريعة: ٦/ ١٢١.

٣٦ ـ التنقية في المنطق، ذكره صاحب الذريعة: ١٨/ ٤٣٦.

٣٧ ـ رسالة في التصور والتصديق، ذكره صاحب الذريعة: ٤/ ١٩٨، ملحق بكتاب الجوهر النضيد في المنطق للعلامة الحلّي.

٣٨ ـ رسالة في التشخص.

٣٩ ـ الواردات القلبية في معرفة الربوبية.

٤٠ ـ رسالة في الوجود.

٤١ ـ الحكمة العرشية.

٤٢ ـ رسالة حل الإشكالات الفلكية في الإرادة الجزافية، ذكره ملا صدرا في الأسفار: ١/ ١٧٦.

هذا وقد عرض كوربان قائمة من أحد عشر كتاباً شك في نسبتها إلى ملا صدرا وأورد المحقق محمد تقي دانش بزوه ما يناهز ١٨ كتاباً ورسالة؛ وهي كالتالي:

١ ـ آداب البحث والمناظرة.

٢ ـ إثبات واجب الوجود.

٣ ـ أجوبة الأسئلة.
٤ ـ رسالة في الإمامة.
٥ ـ بحث في المغالطات.
٦ ـ بدء وجود الإنسان.
٧ ـ تجريد مقالات أرسطوطاليس.
٨ ـ حاشية أنوار التنزيل.
٩ ـ حاشية الرواشح السماوية.
١٠ ـ حاشية الروضة البهية.
١١ ـ حاشية شرح التجريد.
١٢ ـ رموز القرآن.
١٣ ـ شبهة الجذر الأصم.
١٤ ـ الفوائد.
١٥ ـ القواعد الملكوتية.
١٦ ـ الكفر والإيمان.
١٧ ـ المباحث الاعتقادية.
١٨ ـ المسائل القدسية.

الخصائص العامة للمنهج

سبق وأن ألمحنا إلى أهم التيارات التي كان لها التأثير البالغ في بناء الحكمة المتعالية، وكانت أركاناً أصيلة لصرحها العتيد، بدْءاً من المشائية وانتهاءً بالإشراق. بالإضافة إلى مؤثرات أخرى، لتيار هنا أو تيار هناك. وتبقى الحقيقة الإلهية والآراء الدينية هي إحدى أبرز المكوِّنات التي أولاها الفيلسوف، الأهمية القصوى، ومنحها مكانة مركزية في بنائه الفلسفي. وفي ضوء هذا التوضيح، نستطيع تحديد أهم الخطوات المنهجية التي قام بها صدر المتألهين في بناء مذهبيته الفلسفية، وإظهار خصائص هذه الحكمة وميزاتها.

إنَّ أهـم مـا يستوعبه الباحث من هذه التجربة، هو ما أحدثته من قطيعة حقيقية مع الإرث الفلسفي السابق؛ لا أعني من ناحية الحقائق التي دار حولها البحث الفلسفي، والموضوعات التي أثارت اهتمام الحكماء، سواء في اليونان أو فـي العـالـم الإسلامي، وإنَّما من ناحية طبيعة الرؤية، والمنهج الذي توسله هـذا الأخيـر فـي سبيـل إعـادة بنـاء وترميم الموروث الفلسفي برمته. وعليه، نستطيع القول، بأن ملا صـدرا لـم يتعاط مع الموروث السابق ـ سواء ما كان يتعلق منه بالفلسفة اليونانية، أو الفارسية أو العربية ـ الإسلامية ـ على غرار ما سـاد فـي أوسـاط أغلـب فلاسفة عصره أو ما قبله، المولعين بثقافة الشروح والحواشي. فقد كان على وعي تام بالأزمة التي ظل يتخبَّط فيها القول الفلسفي في شقيه معاً؛ المشائي والأفلاطوني. هذا فضلاً عن أن في الشروح السابقة ما يكفـي للانطـلاق إلـى رحـاب الاستيعاب والنقد. فكانت غايته ليس مزيداً من الشـرح الـذي لا يتجاوز كونه مشروعاً لتكريس رؤية فلسفية ما، بل كان همُّه يتجه صوب إحـداث تحـول فـي قلب هذا الموروث وتغيير وجهة الفلسفة في صـورة نـجزم أنهـا كـانت علـى قدر كبير من العمق والإتقان. ولـم يكن هذا الموروث الفلسفي المتعدد الاتجاهات والمتراكم يمثِّل بالنسبة لملا صدرا غير كـونـه أرضيـة معرفية وشرطاً موضوعياً، لاستئناف مشوار جديد نحو اختراق تلك الجوانب التي ما كان غيره ليجرأ على اقتحامها، والمطالب التي ظلت في عـداد المسكـوت عنـه، وإعـادة تـرتيـب وضـع الفلسفـة الإسـلاميـة؛ ثـوابتهـا ومتحولاتها، وإحداث ثورة في صميم بداهاتها، وهو طموح لـم يتسنّ لغيره القيام به. وعلى الرغم من إفادته الكبيرة من كل هذه الفلسفات، لم يكن يوليها الأهمية الكبرى، ولا كان يعلق عليها الأمل الكبير. فكانت في نظره مجرد نوع من رياضـة الـذهـن لتمكينه من اقتفاء طريق الحكمة السديد إلى درجة أنه لم يُخـفِ استخفـافـه بالنتائج التي أثمرتها تلك الفلسفات، قائلاً[1]: «واعلم أني

---

(١) الأسفار، ج١، ص ١٠ ـ ١١.

ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي، واعتمد عليه اعتقادي، إلى ذكر طرائق القوم، وما يتوجّه إليها، وما يرد عليها، ثم نبهت عليه في أثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذبّ عنها بقدر الوسع والإمكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها، وتقوية الأذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة، وتصرُّفات مليحة شريفة، تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة، وتفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطّلاعاً على المباحث المشكلة، والحق أن أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق، إنما الفائدة فيه مجرد الانتباه والإحاطة بأفكار أولي الدراية والأنظار، لحصول الشوق إلى الوصول، لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول، فإن مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمئنان القلب، وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق، بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار، إن كان مقتدياً بطريقة الأبرار متصفاً بصفات الأخيار».

ويبدو موقفه ذلك واضحاً في المعنى الذي سوف يحدد به الفلسفة ووظيفتها كما سنوضح فيما بعد. من هنا نعود لنؤكد على أن ملا صدرا، لم يكن كغيره من الفلاسفة السابقين أو المعاصرين له، المنحصر همهم في إمعان الشرح والتعليق. وهو ما كان يعبر بالأحرى، عن أزمة في الفكر العربي ـ الإسلامي حينئذٍ. الأمر الذي جعل عدداً من المستشرقين يقررون بأن الفلسفة العربية والإسلامية، لم تخرج عن إطار الأرسطية، ولا كان لها ما تضيفه على ذلك الإرث الذي حملته إليها الترجمات السريانية المبكرة لأعمال أرسطو. وعليه، فإن هدف ملا صدرا رمى إلى إخراج الفلسفة العربية ـ الإسلامية من دائرة الشرح والتكرار إلى فضاء الفعل والتطوير. إذاً أهم خاصية لهذه الفلسفة ـ بحسب ما تقدم ـ الابتكارية! ونستطيع أن نجزم بأنها فلسفة ثورية أتت لتُغير وضعاً فلسفياً قائماً، ولتمنح الفلسفة دوراً ومعنى إيجابيين. لهذا السبب، تطوح كثير ممن درس هذه الفلسفة، إذْ عجزوا عن نسبته إلى مدرسة معينة، وشطوا في أن يحددوا له اتجاهاً ضمن التيارات التقليدية السائدة. فرأى

بعضهم فيه فيلسوفاً إشراقياً، فيما رأى فيه آخرون فيلسوفاً مشائياً لم يفعل أكثر من إحياء المشروع السينوي[1]. والحقيقة كما سبق القول، هو أن ملا صدرا صاحب طريقة تتعالى على كل المستويات الدوغمائية التي سادت عصره وما قبله. فعلى الرغم من ذلك الاحترام الذي احتفظ به ملا صدرا تجاه الحكماء، وتقديره لهم وإضفاء أوصاف التعظيم عليهم، إلاّ أنه لم يعتبر ما أفاده سوى نوعاً من الاقتباس الإجرائي الذي يراد منه تحقيق طموح أعلى؛ ألا وهو الدفع بركب الفلسفة كي تقطع ما أحجمت عن قطعه من المسافات البعيدة والطرق الوعرة والعقبة الكؤود. من هنا ـ وفي اعتقادنا ـ أن الحكمة المتعالية، هي مدرسة مستقلة تماماً. وليس من الإنصاف ـ بأيٍّ حال من الأحوال ـ اعتبارها استرجاعاً سينوياً أو إشراقياً. . بل فلسفة ثورية لأعلى ذهنية فلسفية ناقدة ـ على الإطلاق ـ في تاريخ الفلسفة العربية ـ الإسلامية. وهو وصف في غاية الموضوعية، ما دام أننا أمام حكيم يحسن بنا وضعه في مصاف المغيِّرين الكبار لمجرى تاريخ الأفكار؛ أمثال أرسطو وديكارت وكونت.

لقد عاش ملا صدرا في زمن لم يرث أكثر من ظاهرة فلسفية تتجلّى فيها مقررات الأرسطية والأفلاطونية المحدثة بصورة لا تزيد عن كونها استدماجاً وانتقاءً وتوليفاً وترجيحاً وشرحاً وتعليقاً وادعاءً. . وهذا لا يعني التقليل من جهود السابقين. لأننا لسنا هنا بصدد الحديث عن مشروع التقديم والتبني

---

(١) يرى دي جوبينو، بأن فلسفة ملا صدرا ليست إلاّ إحياءً للسينوية، فيما يرى كوربان أنها إحياء لإشراقية السهروردي. . والواقع، أن ملا صدرا، تجاوز كل الإشكاليات التي كانت تعترض الاثنين. . والذين بحثوا في حكمته المتعالية يدركون إلى أي حدّ هو واضح ذلك الاختلاف بين صدر المتألهين وكل من ابن سينا والسهروردي. . نعم، هناك استدماج كبير لهذين الطريقين. . لكن لا ننسى أن ملا صدرا خالف ابن سينا وانقلب على مذهبه بصورة جذرية فيما يتعلق بأصالة الوجود، وقضايا أخرى سنبحثها في مجالها. . كما أن ملا صدرا يختلف مع طريقة السهروردي المهونة للمنطق الأرسطي، معتبراً أن الاكتفاء بالذوق ـ أيضاً ـ لا يثمر شيئاً إذا أغفلنا طريق النظر البحثي. ونظرية ملا صدرا في أصالة الوجود تناقض في جوهرها المنظور الشبعي للمادة كما ذهب إليه السهروردي.

للمدارس اليونانية. فلا أحد ينكر بأن الفارابي وابن سينا هما أكبر مروجين للأرسطية والأفلاطونية في الثقافة العربية والإسلامية. وأن أكبر شرّاحها هو ابن رشد. لكن حينما نكون بصدد الحديث عن النقلات والثورات المعرفية الكبرى داخل هذا الحقل، فلا مناص من اعتبار حكيمنا، أحد قادة هذا المنحى. وكلما بحثنا في هذه التجربة، كلما ألفينا أنفسنا أمام فلسفة إيجابية تحمل وعياً متطوراً للعالم ولوظيفتها. وما كان التراث اليوناني الإشراقي إلاّ بمثابة عناصر يقوم بها صرح الحكمة المتعالية. فلا يعني ـ إذاً ـ ذلك نوعاً من النفي والتهوين لكل هذا الإرث الحضاري الكبير.. وإنما قيمة هذا المشروع الشيرازي، هو في تفرده بهذه القدرة الذكية والخلاّقة لوضع هذا الموروث في الموضع المناسب، واستشعاره بخلاقية نادرة، وتطويره إلى الحدود القصوى ومنحه فعالية ودفعاً أقوى. فإذا كان الفارابي وابن سينا مؤسسين للأرسطية في حقل الثقافة العربية الإسلامية، بلا منازع[١]، وكان ابن رشد شارحاً بارعاً لها، فإن ملا صدرا ناقدٌ لهذه الأرسطية بامتياز. وحينما نقول إنه ناقد فلا يعني ذلك، المعنى السلبي للكلمة، حيث الغاية هي النفي أو الإثبات. بل هو بالمعنى الإيجابي لها، نقداً بنّاءً، يتجاوز كونه باحثاً عن موطن مناسب لها أو توفير شرح أمثل لها.. بل طموحه في أن يتجاوزها، تجاوزاً إلى الأمام. وتتجلى

---

(١) في الواقع لم يكن ترويج ابن سينا أو قبله الفارابي للأرسطية خالياً من أي إضافات إبداعية.. فيكفي أن يوفقا إلى تسخيرها آلية في بحث قضايا تخص الفكر الإسلامي ومجمل الثقافة الإسلامية.. ولعل مرحلتهم التاريخية كانت تقتضي هذا النوع من الإنجاز. لكن أيّاً كانت النتائج التي توصّلا إليها، فإنها لا تمثل قطيعة نهائية في الفلسفة اليونانية أو كثير من معطياتها. ومظاهر الإبداع والنقد والتجديد كانت بارزة في فلسفة ملا صدرا أكثر من غيره؛ وهذه الإضافات والزوائد هي ما كان أشار إليه صدر المتألهين قائلاً: «وأصنف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار، وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار ولم يسمح بمثله دورات السمارات ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات..» الأسفار، ج١، ص٥.

الأهمية الأخرى لهذا المسلك النقدي للشيرازي حيث ظلَّ نقده يتجه إلى ضبط أصول كل مذهب، والعناصر المكوِّنة لكل خطاب فلسفي. والوقوف عند الآليات التي يتوسلها هذا الاتجاه أو ذاك في دفاعه عن رؤيته أو كيانه الفكري. فنظرته هذه كانت ترمي إلى ضبط بنية الخطاب ـ بالمعنى المعاصر للكلمة ـ والنظام المعرفي لكلِّ الأفكار والتيارات السابقة. وهو ما جعله أقدر على وصف وضبط مواطن العجز والضعف في مختلف الآراء. وكان قد عاب على الاتجاهين: المشائي والأفلاطوني، انطواءهما على أسلوب واحدي في النظر. فعاب على المشائين اعتمادهم طريق البرهان والبحث سبيلاً وحيداً. . كما عاب على أهل الذوق، اعتمادهم المكاشفة طريقاً وحيداً للمعرفة. وكان موقفه الجديد، جامعاً للطريقين كليهما، باعتبارهما متكاملين غير متنافرين. فالحقائق الذوقية لا تستعصي على البرهان، كما أن ما ثبت بالبحث يمكن أن يتحقق بالمكاشفة. هكذا ليتكامل المنهجان معاً، وليمثلا معياراً مزدوجاً للحكمة المتعالية. يقول مستهوناً طريقة المشائين[١]: «. . لا على مجرد الأنظار البحثية التي ستلعب بالمعولين عليها الشكوك، ويلعن اللّاحق منهم فيها السابق، ولم يتصالحوا عليها، بل كلما دخلت أمة لعنت أختها».

وهو الموقف ذاته تجاه المتصوفة بخصوص مناهجهم الذوقية المستغلقة، «لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه. وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً، ولا نذكره في كتبنا الحكمية»[٢]. ويبقى المنهج المتوخَّى، وهو الجمع والتكامل بين الطريقين، «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والملّيين من العرفاء»[٣].

---

(١) الأسفار، مقدمة الشيخ المظفر، ج١، ص ٩.
(٢) الأسفار، مقدمة الشيخ المظفر، ج١، ص ١١.
(٣) المصدر السابق، ج١، ص ١٠.

ومن الواضح أنَّ ملا صدرا كان قد اتبع في بداية تحصيله العلمي، طريق أهـل البـرهـان. وأن شطراً من عمره كان قد وهبه في هذا الطريق، «وإني كنت سـالفـاً كثيـر الاشتغـال بـالبحث والتكرار وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء والنظار، حتـى ظننـت أنّي على شيءٍ، فلما انفتحت بصيرتي ونظرت إلـى حـالـي، رأيـت نفسي، وإن حصلت شيئـاً مـن أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان، فارغة من العلوم الحقيقية وحقائق العيان، مما لا يدرك إلاّ بالذوق والوجدان»[1].

غير أنه سرعان ما تبين لحكيمنا، بأن ثمة مجالات تبقى مستعصية على طريق البرهان وحده. ولعله اكتشف فيما بعد، أن ما كان قد اكتشفه بالبرهان، ظهر له بالمشاهدة، وكان ظهوره بالمكاشفة أكمل وأتم، «فلما بقيت على هذا الحـال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال، زماناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نوريّاً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطّلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الإنكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان»[2].

ويؤكد بعد ذلك على اكتشافه لأهمية الجمع بين الطريقين، إنما هو ثمرة لجهد طويل وتأمل مُضنٍ في عالم الحكمة. حيث يعود الفضل إلى العزلة وما وفَّرته مـن منـاخ سليـم للبحـث بعيـداً عن كل أشكال الشوشرة التي ابتلي بها زمـانـه. . «وظنّـي أن هـذه المزيـة إنماحصلت لهذا العبد المرحوم من الأمة المرحـومة، مـن الـواهب العظيم والجواد الرحيم، لشدة اشتغاله بهذا المطلب العـالـي وكثـرة احتمـالـه من الجهلة والأرذال وقلة شفقة الناس في حقّه وعدم

---

(١) مقدمة تفسير سورة الواقعة، انظر مقدمة الشيخ المظفر لكتاب الأسفار، ج١، ص ٥.
(٢) الأسفار، ج١، ص ٨.

التفاتهم إلى جانبه، حتى إنه كان في الدنيا مدة مديدة كئيباً حزيناً ما كان له عند الناس رتبة أدنى من آحاد طلبة العلم ولا عند علمائهم الذين أكثرهم أشقى من الجهال قدر أقل تلاميذهم»[1].

إلى جانب ذلك، تنهض الحكمة المتعالية بمشروع على درجة كبيرة من الأهميَّة؛ ألا وهو ذلك التحول الجذري من فلسفة الماهية إلى فلسفة الوجود. ونستطيع أن نجزم بأن لا واحدة من الفلسفات السابقة لملا صدرا، كانت تقيم فلسفتها على أساس أسبقيَّة الوجود بهذه الكيفية المنتظمة وبهذا الوضوح الكبير. نعم، لعلنا رأينا نثارات هنا وهناك في فلسفات سابقة، فيها ما يوحي بهذه الأسبقية للوجود، كما فيها اهتمام خاص بهذا المبدأ. فالحكمة المتعالية لم تتحدث عن أفكار ذات طابع وجودي فقط، بل هي برمتها تمثِّل نسقاً كاملاً لفلسفة منسجمة، تعود كل نتائجها إلى أساس واحد؛ أصالة الوجود! فالوجود هو مدار الحكمة المتعالية ومحورها الرئيس. وهو ما جعلها تخطو خطوة أخرى نحو الرؤية الإيجابية للعالم. هكذا أمكن لصدر المتألهين بأن يقلب تاريخ الانطلوجيا برمته من الماهية إلى الوجود. وهو بذلك كان يدفع بالفلسفة العربية ـ الإسلامية من المثالية إلى الإيجابية.. ومن الفوضى إلى النسق.. ومن التجزيء إلى التكامل.. ولا يعني التحول إلى فلسفة الوجود، هو مجرد تحول في مستوى المبدأ. بل إن ذلك كان يتطلب جهداً كبيراً في القضاء على جميع العقبات التي وقفت أمام محاولة الفارابي الأولى. فقد كان ذلك يقتضي حلّ كافة المعضلات الفلسفية، وإعادة بناء وترميم ما كان منهاراً أو قائماً على أساس الماهية. وبناءً عليه، أمكن حكيم شيراز أن يحل مشكلتين أساسيتين: الأولى، تتعلق بوحدة الوجود، حيث قدم دليلاً غير مسبوق، جعل منها نظرية معقولة. فأخرجها من مفارقاتها وتناقضاتها، وبذلك خالف جمهور القائلين بالوحدة، كابن عربي والجيلي وابن سبعين. أما الثانية، فتتعلق بمفهوم

---

(١) الأسفار، مقدمة الشيخ المظفر، ج١، ص١٠.

الحـركـة، حيث قدم فهماً فلسفياً متقدماً وإيجابياً للحركة في مقولة الجوهر، وذلك تـأسيسـاً علـى منظـوره الـوجـودي. لذلك، لو جاز أن نصف الحكمة المتعالية بوصـف مـا، لقلنـا، إنهـا فلسفـة التوازن والتكامل والانتظام وأيضاً فلسفة الواقعية والإيجابية والنقد الجذري البنَّاء.

وهكذا استطاع فيلسوفنا أن يؤسس مدرسة كبرى، من خلال أطروحاته المتنـوعـة مثل أصالة الوجود وسريان الوجود والجعل البسيط للعلة والوحدة القائمـة فـي عيـن الكثـرة والحركة الجوهرية، بالإضافة إلى آرائه الجديدة في مسألة اتحاد العاقل والمعقـول، والمعاد، والخطيئة وما شابه ذلك مما سنبحثه لاحقاً.

القسم الأول:

مفهوم الفلسفة

ـ بحث في الوظيفة والعلاقة ـ

ـ ولا فلسفة تتزوج الخلود، أو تملك معبداً. فلكل عصر فلسفته، والفلاسفة هم أيضاً، تتجاوزهم الموضة كالأبطال الرياضيين ونجوم السينما[. . .] إن فلسفات الماهيات والعلل الأولى، إن لم تكن قد ماتت بالفعل، فإنها قد اختارت عملياً سكنى المتحف الكبير حيث يتوجه الشيوخ المتسكعون لاستنشاق التبغ الزنخ.

ـ د. محمد عزيز الحبابي

تمثل الفلسفة بمعناها العام، المجال الأمثل حيث أقام ملا صدرا، بوصفها معطى إنسانياً مشتركاً، ومن حيث هي ثمرة لسعي الحكماء في مختلف الأجيال، للإرتقاء بالعقل إلى المراتب العليا. ولم يكن من اليسير على الفيلسوف ـ تحديداً في الثقافة العربية/ الإسلامية ـ أن يوطد قدمه على هذا الدرب، دون أن يعترضه سيل جارف من النقوض، قد تؤدي به أحياناً إلى دفع نفسه ثمناً لأفكاره. وقد كان نصيب شهداء الفلسفة في التاريخ العربي ـ الإسلامي من الخطورة بحيث أصبح الأمر يتطلب من كل فيلسوف، قبل الشروع في أطروحته، أن يقدم وجهة نظره في الشريعة والدين. وكان ذلك دلالة أخرى على أن الفلسفة حين دخلت حقل الثقافة العربية ـ الإسلامية، واجهتها محاذير شديدة من قبل كثير من الجهات. ولم يكن ذلك مفاجأة طرأت على حين غفلة، بل إنها استمرار لذلك النزاع الطويل الذي انطلق في أواخر القرن الهجري الثالث بين كلٍّ من المحدثين والمتكلمين بخصوص العلاقة بين العقل والسماع. من هنا لا بد من بسط المسألة في سياقها التاريخي، حتى نتمكن من معرفة الأسباب الحقيقية وراء هذا الإصرار على طرد التفكير الفلسفي من عالم الإسلام؛ وأيضاً يتعين الكشف عن مظاهر المحنة التي واجهت الفلسفة من قبل خصومها المتشددين. فيكون من الأهم استعراض ملابسات ومحاذير الاختراق الفلسفي في الفكر العربي ـ الإسلامي.

* * *

الإشكالية القديمة المتجددة، فيما يتصل بموضوع العلاقة بين الفلسفة والدين ـ أو الحكمة والشريعة ـ ومدى مشروعيّة الحقيقة الفلسفيّة من وجهة نظر الإسلام، كانت سبباً رئيسياً في حدوث ذلك الشرخ الكبير الذي حدا بالكيانين إلى الحفاظ على استقلالهما أحياناً، والنفور من بعضهما البعض. ولم تجد المعركة التاريخية الضاربة بين الفلاسفة وخصومهم، طريقها إلى

الحلّ النهائي، على الرغم من أن الكلمة الأخيرة دائماً كانت لفلاسفة الإسلام. وهذا الأمر يظهر جليّاً في مثال تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي، حيث كان الـرد الرشدي ـ تهافت التهافت ـ جديراً بأن ينهي حدة الخصومة، ويوقف عناد خصوم الفلسفة. إلاّ أن الأمر عملياً لم يكن لصالح الفلسفة التي ظلت تخاطب نخبة عالمة، وتدافع عن كيانها بمفاهيم خارج نطاق المتعارف عليه من الصنائع الأخرى، المتاحة للعلماء وعامة الناس. وهذا ما يكشف عن أن الصراع بين الفلسفـة وخصومهـا كان يعكس وضعاً تاريخياً ما، ومستوى اجتماعياً وثقافياً معينـاً. وقـد كـان خصوم الفلسفة على قدرٍ من الذكاء، جعلهم يلعبون بأخطر ورقـة يـومئـذٍ، حيث رفعوا شعار مناقضة الفلسفة للدين. وعلى الرغم من أن عموم فلاسفة الإسلام، كانوا قد وضّحوا بما فيه الكفاية، التوافق الكبير ما بين الحكمـة والشريعـة، فـإن الخصـوم لـم يجـدوا في مكنتهم ما يردوا به دليل الفـلاسفـة، فتمسّكـوا بشعـار حمايـة الشريعـة ـ وافتعلوا حرباً ـ قد تكون لها مصـداقيـة مـن بعض النواحي ـ بين الكيانين إلى الأبد. والحال، أنَّ هناك من الحقـائـق ما غفـل عنه أكثر المحللين لهذه الموضوعة؛ وهو ما يتعلّق بتاريخ الفلسفـة العـربية ـ الإسـلاميـة، ومـا كان به امتيازها، إزاء الفلسفة اليونانية.
فالسؤال، هو: هل الفلسفة العربيـة ـ الإسـلاميـة كانت مجرَّد استرجاع للفكر اليـونـانـي؟ فـي الحقيقـة، نجـد مـن السخـافـة القـول بـأن الفلسفـة العـربيـة ـ الإسلاميـة، هـي اجتـرار وتكـرار للمـوروث الأرسطي والأفلاطوني، وبأنها التزمت هذا الموروث من دون أيِّ إضافات تذكر؛ اللهم، ما ينسب إليها من تشويه، نابـع من صميم الترجمة. للأسف، إن رأياً كهذا لا يدرك مغزى علاقة الفلسفة بالتحـولات التاريخيـة والإجتمـاعية. فعلى هامش مظاهر الإسترجاع والتكـرار، كـانت هنـاك فلسفـة عـربيـة ـ إسلامية آخذة في التجذر، مستلهمة مكونـاتها من صميم الوضع الثقافي والاجتماعي العربي ـ الإسلامي. فقد أفاد العرب من الموروث الفلسفي اليوناني والفارسي والهندي، إلاّ أنهم سرعان ما انطلقوا بعيداً عنه، كي يتناولوا به قضايا نابعة من صميم خصوصيتهم الثقافية.

فأعادوا طرح السؤال على كثيرٍ من الأفكار والآراء. هكذا لم يكن ليسلم الفلاسفة العرب بكل مسلمات أرسطو أو أفلاطون. فكان أن استبدلوا مفهوم المبدع والخلق والعالم، برؤية ناقدة تقوم على جوهر التصور الإسلامي التوحيدي. من ناحية أخرى، كانت الفلسفة منذ بذورها الأولى مع الحركة الاعتزالية، تدرك أهمية المنظور الفلسفي العقلاني في تقديم أقوى الأدلة والبراهين على وجود الخالق. إذاً، لم يكن الصراع للوهلة الأولى، سوى حربٍ بين أهل السماع من المحدثين، وأنصار العقل. وقد تبين من خلال نزاعات المتكلمين والمحدثين، بأن المشكلة في بداية الأمر، كانت تتجه صوب المعتزلة، بما أنهم استعاضوا بالعقل عن السماع في حين كان هؤلاء يرون أن العقل غاية السماع. وأن التكامل بينهما مما نطق به النص نفسه. لا ننفي بأن هناك شوشرة كبيرة قام بها خصوم الفلسفة في التاريخ الإسلامي، على الرغم من أن إليها يعزى الكثير من المكتسبات التي تقوم عليها آراء الخصوم. فقد تبين بأنَّ عصر التدوين وتأصيل الأصول، كان قد أفاد من كتاب الشعر لأرسطو، كما أن علوماً كثيرة، مثل المنطق، أفاد منها العرب، وكانت تمثّل فروعاً للفلسفة.

* * *

لقد بدا تطلّع العرب إلى الفلسفة، لأسباب تسمو عن كونها إرادة فردية للمأمون[1]، أو فضولاً للآحاد من العرب. في الواقع، قدمت الفلسفة نفسها كضرورة حاسمة، بعد استفحال الصراعات الأيديولوجية والإجتماعية، إبّان العصر العباسي. وليس غريباً أن تكون الفلسفة هنا ـ حسب المنظور الهيغلي ـ، وليدة تمزق العالم[2]. وبالفعل، فقد كان للتحولات الاجتماعية

(١) يقول بروكلمان: «وليس من شك في أنه قدر للمأمون أن يخدم الثقافة الإسلامية خدمة جلى خلال العشرين سنة من مقامه في بغداد، من طريق اهتمامه الشخصي بعلوم اليونان»، بروكلمان، المصدر السابق، ص ٢٠١.

(٢) «في نظر هيغل، الفلسفة، كالدين، تولد من تمزق العالم، وكالدين، رسالتها هي التغلب على=

دور بارز في ظهور الحاجة إلى صنائع مدنيّة، أكثر استجابة لتحديات العمران؛ سواء في الفلك أو الطب أو الحساب وباقي فروع الفلسفة. فقد أدرك المسلمون أهمية هذه العلوم العقلية، واندفعوا من موقع البحث عن الحكمة وما به ينهض صرح العقلانية العربية ـ الإسلامية. فكان انفتاحهم على الفلسفة وباقي فروعها من جهة أنها الحكمة التي ما فتئت تمثّل ضالة المسلمين، وبأنها خبرة «العقل» الذي حثت على أهميته الشريعة.

وكانت هذه الصنائع تمثّل خاصة للفكر الإنساني، لا توجد على قدرٍ من التساوي لدى مختلف الملل. من هنا أهميّة الأخذ بعين الاعتبار طبيعة العمران ودرجة التحول الاجتماعي والتاريخي. فالفلسفة وباقي الصنائع التي تنتسب إليها هي أكثر من مجرد انتعاش وترف لدى الحضارات القوية. بل هي حصيلة صراع ومعاناة لكسب رهان القوة والتقدم. لهذا نؤكد مرة أخرى، على أن الفلسفة لم تطرأ على حقل الثقافة العربية ـ الإسلامية على سبيل المفاجأة، كما لم تكن فضولاً فردياً أو رغبة مترفة للبلاط العباسي. بل هي في الأساس حاجة عمرانية اقتضاها تطور المجتمع العربي؛ أي الحاجة نفسها التي دعت الفكر العربي إلى أن يخطو خارج علم الكلام ليعانق العلوم العقلية في آفاقها الواسعة. إن ظاهرة ما يمكن نعته بالحدث الفلسفي في تاريخ الفكر الإسلامي، يثير التساؤل عن الأسباب والملابسات التي أحاطت بأول تجربة عربية في هذا المجال. إن أولى مظاهر التحول التاريخي في الكيان العربي، هي حينما أصبح جزءاً من رقعة جغرافية واسعة النطاق. وهو بعد هذا أصبح يمثل طليعة أمة تخضع بصورة ما إلى منظومة ثقافية متنوعة. كونه وريث مكتسبات حضارية هائلة، ووريثاً لأقوى الحضارات التي شهدها العالم حينئذٍ. فالفكر الإسلامي ابتداءً من هذه الحقبة، كفّ عن أن يكون فكراً عربياً خالصاً. ولم تعد الثقافة

= هذا التمزق [...] هيغل يتصور «توافقاً للثورات السياسية مع ظهور الفلسفة...» روجيه غارودي، فكر هيغل، ترجمة الياس مرقص، ط٢ ـ ١٩٨٣م، ص٢٤٨، دار الحقيقة ـ بيروت.

العربية تمثل غير ذلك الوعاء الجامع الذي يحمل ثقافات مختلفة كلها تهفو إلى أن تقدم رؤية أمثل عن الإسلام. فالفكر الإسلامي، هو ثمرة لهذا التداخل الكبير بين مختلف الثقافات، وبذلك أصبح خارج نطاق التحكم الذهني العربي. وفي ظل هذا المعطى التاريخي، كان من المتعين أن ينخرط الفكر الإسلامي العربي في هذه الدورة الحضارية، استجابة لهذا التحول في الوضع الثقافي والجغرافي للعالم الإسلامي. بكلمة نقول، إن الفلسفة غداة وقوع هذا التحول المشار إليه آنفاً، أصبحت شأناً داخلياً، وليس وافداً. فكما أن عملية التأصيل والتدوين كانت قد أقحمت الذهنية العربية كعنصر محوري في العلوم الإسلامية من خلال اللغة العربية وآدابها، فإن الثقافات الجديدة في نطاق التوسع الإسلامي كانت هي الأخرى تتحرَّك ضمن خصوصية ثقافية وذهنية خاصة. وكان لهذا التثاقف الكبير أهمية بالغة في توفير مناخ أكثر حيوية ونشاطاً، مكّن للقول الفلسفي أن ينطلق من الداخل ويتكيف مع معطيات الثقافة العربية ـ الإسلامية.

ولا شك أننا حينما نتحدث عن تجربة أبي يوسف الكندي ـ بما أنه أول متفلسف عربي وإسلامي ـ تثار أمامنا عدة ملاحظات، تعزز نتائج قولنا السابق. فالكندي لم يكن مجرد رجل مستوعب للفلسفة، ودارس لمختلف متونها فحسب، بل هو في المرتبة الأولى، رجل فيلسوف بامتياز. فليس من قبيل المصادفة أن يكون الكندي، العربي المولد والنشأة، حالة فارقة في تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي، لولا أن هناك بالفعل تحولاً ما، حدا بالمجتمع العربي لأن يخطو باتجاه الفلسفة بما هي العقل الحاضن لمختلف العلوم العقلية والصنائع المدنية. فالكندي في المراحل الأولى، كان متكلماً معتزلياً، شأنه شأن باقي المعتزلة من المقرَّبين إلى المأمون وبالتالي المعتصم، غير أنه احتفظ باستقلال رأيه الفلسفي بعيداً عن عالم المتكلمين. وقد أظهرت الفترات اللاّحقة حقيقة هذا التوجّه، حيث انهال البحث على الحكمة والعلوم العقلية، الأمر الذي يؤكد أن العصر برمته كان مؤهلاً لاقتحام هذا المجال، تحت ضغط

الحاجة إلى إنماء الصنائع والعلوم من قبيل الطب والهندسة والفلك. فكانت تجربة الكندي الأولى، بمثابة المرحلة الانتقالية لتحول الفكر الأدبي ـ الإسلامي، من دائرة الكلام، إلى الفلسفة والعلوم. أما من ناحية أخرى، فقد نجد الكندي نتيجة مخاض عصر بكامله. فهو لم يكن وليد فراغ، أو حالة نافلة في حقل التفكير العربي. بل هو في البداية متكلم معتزلي؛ مما يعني أن التحول إلى الفلسفة يكشف عن أن الحبل السري ما بين علم الكلام المعتزلي والفلسفة كان من الوثاقة، إذْ لم يكن يعني أكثر من مرحلة يجب أن تنتهي. وقد كان من الطبيعي أن تظل بعض الرواسب الكلامية حاضرة في فلسفة الكندي ما دام أن من شأن المراحل الانتقالية أن تحتفظ لها ببعض مكونات التفكير للمراحل السابقة. ولم يكن دور الكندي محصوراً في دراسة الصنائع وإتقانها، بل ساهم بدوره في نقل بعض من تلك المتون إلى العربية، من منطلق أن ذلك كان هو السبيل الملكي لخلق التراكم الضروري لقيام حركة فلسفية وعلمية في المجال العربي ـ الإسلامي[1]. ولعلَّ التحول في نمط الحياة الاجتماعية ـ وهو ما مثل قاعدة تطور العقل الفلسفي والعلمي عند العرب ـ هو ما تعكسه الحياة الخاصة للكندي نفسه. فالاشتغال بالفلسفة ظل من شأن الأشخاص المستقلين والميسورين. وهو ما ينبيء بتكون طبقة اجتماعية نبلائية وثرية. وبالفعل فقد كان الكندي إبنا لإسحاق بن الصباح أمير الكوفة زمن المهدي والرشيد[2].

---

(١) هناك خلاف بين المؤرخين والباحثين فيما لو كان الكندي مترجماً أم لا. هنري كوربان، نفى ذلك قائلاً: «لم يكن الكندي نفسه مترجماً للنصوص القديمة، ولكنه بحكم وضعه كنبيل ثري، كان يستخدم في هذا السبيل عدداً من المساعدين والمترجمين النصارى، وكان في كثير من الأحيان ينقح ويصحح ترجمة بعض المفردات التي كانت تقف عائقاً في طريق هؤلاء المترجمين..»، هنري كوربان، المصدر السابق، ص ٢٣٦. مع أن المصادر العربية القديمة تثبت ذلك، بل وتعتبره من حذاق الترجمة، مثل ما ذكر ابن أبي أصيبعة عن أبي معشر، راجع فهرست ابن النديم، طبقات الأطباء والحكماء.

(٢) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية؛ عبده الشمالي، ص ٢٢٢، ط٥، دار صادر ـ بيروت.

وإن كنّا لا ننوي التعرض لأهم ملامح فلسفة الكندي، التي تكمن أهميتها في جرأتها على اقتحام التفكير الفلسفي بروح نقدي مثّل شبه قطيعة مع الماضي. فإننا نتوخّى إبراز السمة المميزة والخاصة من خلال هذه التجربة، للفلسفة العربية ـ الإسلامية، التي لم تخترق الفكر العربي ـ الإسلامي بكامل آرائها وحقائقها، بل شهدت تنقيحاً واستدماجاً رائعاً، تولاه في بداية الأمر، ابن إسحاق الكندي؛ أي أن الفلسفة في بدايتها ـ ومع الكندي طبعاً دخلت نطاق الاشتغال والتداول العربي ـ الإسلامي. وهذا التدجين والتكييف كانا كافيين لإظهار الجانب العبقري من الاشتغال الفلسفي العربي، وأيضاً للكشف عن وجه الضرورة التاريخية لهذا التحوُّل المعرفي الكبير.

إذا كان الوضع التاريخي العربي قد شهد من التحول ما مكّنه من دخول عصر العلوم العقلية، فإن عاملاً تاريخياً آخر حال دون أن تأخذ الفلسفة ـ للوهلة الأولى ـ إطارها المناسب في حقل التفكير العربي. هذا دون أن ننفي الحاجة الملحة لدى بعضهم للقيام بهذا التجزيء في النظر الفلسفي عند العرب. ففي بداية الأمر، كانت الفلسفة بمثابة المرجع الأعلى الذي زوّد التيار الكلامي المعتزلي، بآليات متقنة للدفاع عن العقيدة بواسطة البرهان من جهة، تجاه الناكرين لها من أبناء الملل الأخرى؛ وللدفاع عن العدل والتوحيد من جهة أخرى تجاه الناكرين لآرائهم من باقي الفرق الإسلامية، وبالأخص، جماعة المحدثين. فقد قدمت الفلسفة بصورة ما ـ ولو مجزأة ـ خدمة كبيرة لعلم الكلام المعتزلي تجاه خصومهم، دون أن يثير ذلك أي إشكال عن طبيعة أفكارهم الوافدة. وذلك راجع إلى ذكاء المعتزلة ومعرفتهم الدقيقة بمطالب عصرهم. فقد كان من الممكن أن يعلن كل من العلاّف أو الجبائي ـ أو أمثالهما ـ أنفسهما فيلسوفين. فقد اطّلعوا على الفلسفة وآراء الحكماء بالقدر الذي حصل لغيرهما من الفلاسفة؛ حتى أن الكندي نفسه كان معتزلياً. فالقضيّة كانت بالنسبة للمعتزلة خاضعة لتصور ما أو مخطط يرمي إلى تنظيم عملية التفلسف واستخدامها آلية في خدمة آرائهم. وهو الأمر الذي يكشف عن

حيادية العقل الفلسفي ونسبيته؛ كما يكشف أيضاً، عن العبقرية الإسلامية التي أدركت حيادية الفلسفة، واستطاعت أن توظف طريقتها في بحث قضايا جديدة إلى أن جعلوا من علم الكلام علماً ذا شخصية مستقلة.

وإذا ما سلّمنا بأن الأزمة التي عصفت بالكيان العربي إبّان القرن الثالث الهجري، وهي أزمة العقلانية التي فجرها المحدثون وبلغت ذروتها مع ابن حنبل، كانت سبباً لفسح المجال أمام العقل الفلسفي. فإن هناك أزمات أخرى، واجهها الكيان العربي على مستوى النظام السياسي، فلم يكن يملك من الشجاعة ما يدعمه في الإفادة من نظام المدينة اليونانية، ما يجعله ـ على الأقل ـ يخفف من وطأة الاستبداد. لعل ذلك راجع إلى أن النظام السياسي في الإسلام كانت تحيط به محاذير، هي من الخطورة بمكان، حيث يمنع إثارة أي جدل حولها. وهذا ما يؤكد بأن العقل الفلسفي من ناحية أخرى، دخل مجزّأً تحت وطأة سيف الرقابة السياسية. فقد ظلت عملية الانتقاء، وربما التلفيق أيضاً تعكس على طول مراحل التفلسف العربي، رغبة لأيديولوجيا الدولة. وهذا ما يجعلنا نقطع بأنه، بانفصال الفلسفة عن علم الكلام، انفصلت عن ايديولوجيا الدولة وبنية العقل العربي كما تحدّد في إطار عملية التأصيل والتدوين. إنّ العلاقة بين السلطة والمعرفة ظلت قائمة في تاريخ الكيان العربي، يتحكم بها قلق مستديم. وحينما نتحدث عن دور السلطة في تشكُّل الوعي أو تفتيت البنى الثقافية، فإننا نقصد المعنى العام للسلطة؛ سلطة الدولة، سلطة المذهب، سلطة القوم. وبهذا نستطيع تبين الأسباب التي حدت بالكيان العربي لكي ينغلق في وجه العقل الفلسفي في مجال سياسة المدينة. لأن المسألة فضلاً عن أنها ترتبط بالعقيدة أكثر منها بالتشريع، فإن السلطة التي تحكمت في هذا الوضع الانتقائي، كانت هي سلطة الدولة العبَّاسية، حيث لم يكن من مصلحتها الحديث عن فلسفة تدبير المدينة اليونانية والفكر السياسي اليوناني. كما أن سلطة المذهب كانت تقتضي هذا العزوف لأسباب غامضة. وحينما نقول غامضة، فذلك تخفيفاً في القول. لأن المؤشرات تدلُّ على أن

الدافع إلى هذا الرفض، ظل هو الوضع السائد للسلطة في النظام السياسي الإسلامي التاريخي، حيث لم تكن تنطلق من مرجعية واضحة. فهي سلطة عصبانية، كما شاهدنا ذلك في أواخر العهد العباسي. لأن الأمر لو كان مذهبياً، لكان أولى بالسلطة أن تنفتح على نظرية تدبير المدينة اليونانية بالقدر نفسه من الانفتاح على عقلانيتها المعرفية. خصوصاً وأن مفهوم الشورى كما نحته منظرو الخلافة الإسلامية فيما بعد، قد يجد له مبرراً في ديمقراطية المدينة اليونانية. لولا أن المنظرين الأوائل للخلافة أدركوا بأن نظام الشورى كما حدد في الفكر السياسي الإسلامي التاريخي، يناقض في الصميم المنظور الديمقراطي اليوناني. وهو ما يكشف على أن مفهوم «الشورى»، لم يكن أكثر من شعار تتستر به الخيارات العصبانية والعسكرية على امتداد التاريخ العربي. وقد كان لسلطة «القوم» أيضاً التأثير نفسه خصوصاً حينما نعلم بأن الفرس ظلوا في طليعة الأقوام إن لم نقل القاعدة التي استند إليها الكيان العباسي؛ الأمر الذي يفسر لنا كيفية انفتاح الدولة العباسية على الثقافة السياسية الفارسية بالحجم نفسه الذي انفتحت فيه على العلوم العقلية اليونانية. ولم يكن للمعارضة أي مصلحة في أن تستثمر التراث اليوناني السياسي للذود عن استحقاقها، ما دام ذلك غير ملزم لها في أفق امتلاكها للبديل النظري، طبعاً مع وجود الاستثناء.

لقد ظلت الفلسفة بمثابة المنبع الرئيسي الذي أمدّ الفكر العربي ـ الإسلاميّ بآليات تقنين وتنظيم معارفه وعلومه. فكانت العلوم العقلية بمثابة الأساس الذي قامت عليه عملية تأصيل الأصول، في اللغة وعلم الكلام والفقه وأصوله. حتى وإن كان هذا الإختراق حدث مجزّأً. فإذا عدنا إلى تجربة المعتزلة، نجد أنَّ عدداً من الفلاسفة أمثال ابن سينا وملا صدرا، عابا عليهم جهلهم لكثير من النواحي العقلية[1]؛ الأمر الذي يعني أن المعتزلة وقعوا في

---

(١) راجع مثلاً، التعليقات ص ٥٢ حيث يصفهم ابن سينا أحياناً بأنهم لم يعرفوا خواص ما ليس بجسم، وبأنهم لم يعرفوا العقليات وذات الأول.. وأنهم لم يعلموا أن ذاته فعالة للأشياء بآنية.

مـأزق الانتقـاء. وذلـك، كمـا قلنـا، راجـع إلى أسباب تاريخية؛ فقد دخلت الفلسفة حقل الثقافة العربية ـ الإسلامية بصـورة خجولة ومتنكرة، لكن سرعان ما اتخذت موقفاً ثورياً معلنة انفصالها التام؛ وذلك سعياً إلى تحقيق شموليتها. انفصـال الفلسفة التام عن علم الكلام، وتـوسـع العقلانية الفلسفية في مجمل قطاعات الحقل الثقافي العربي، كان بمثابة الزلزال الذي عصف بمركزية النظام السياسي وقوى الإقطاع الاجتماعي. خصوصاً وأن هذا الانفصال جرى بموازاة تحـولات واهتزازات في الوضع الثقافي والاجتماعي والسياسي للكيان العربي. لـقد كـانت قـوى المعارضة التاريخية وتيارات التمرُّد في الكيان العربي تقارع المـركـزيـة السيـاسيـة وتناهض الظلم الاجتماعي، فيما هي تحتضن الفلسفة وتتمثلها في صياغة ذهنية جديدة. لقد كانت الفلسفة إذاً، أداة في تأسيس هذه الذهنية الثوريـة العقلانية التقدمية؛ من هنا اندلعت البوادر الأولى للخصومة والنقض على الفلاسفة. أي أنه بقدر ما كان هذا النقض يتستر خلف شعارات دينية، كان يهدف إلى الدفاع عن كيانه الإستبدادي والإقطاعي.

هكذا لم يعد الكيان العربي في ظل هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية قـادراً عـلـى تكييف القول الفلسفي مع أجوائه وتطلعاته، ما دام أن هذا التيار العقـلانـي أخـذ طـريقـه ـ فجـأةً وبصـورة يصعـب السيطـرة عليهـا ـ إلـى أقبيـة المعارضة؛ فتكيَّف مع تطلعاتها وأصبح مع مرور الأيام بمثابة الأساس لخطابها العقلاني الثوري.

ـ خصوم الفلسفة في التراث العربي الإسلامي

فـي ظـل تـواطـؤ السُّلـط على مسار التفكير الفلسفي داخل حقل الثقافة العربية، كان من الطبيعـي، أن يصبـح للفلسفة أكثر من معنى. ذلك ـ من جهة أخـرى ـ لأن طبيعـة الاشتغـال الفلسفي وتراكم آليات النظر في هذا المجال، وتعدد الغايـات والمقـاصـد والظروف. . حرية بأن تجعل منه معنى ينحو تارة باتجاه الـواقعيـة والإيجابية وتارة أخرى يتجه صوب المفارقة! والحقيقة، أن

الفلسفة ظلت عبر العصور تعاني من ثقل هذه الملابسات، فحادت شيئاً فشيئاً عن جوهر وظيفتها ومقاصدها التي وضعت لها في بداية نشأتها في اليونان القديمة. فقد يظل النزاع قائماً حينما نحشر نظرنا في الملابسات والهوامش التي لا تمت بأيٍّ صلة لجوهر النظر الفلسفي، فيكون الصراع معها أو ضدها، لا يستند لأية مشروعية. فهناك عدد من المنافحين عن مشروعية التفكير الفلسفي في الإسلام، لم يكونوا على شيء من ذلك، ولم يوفقوا، لسبب بسيط؛ هو أنهم أخطأوا الوظيفة والمقاصد التي وضعت لأجلها الفلسفة. وراحوا يتمسكون بمذاهب فلسفية وآراء لم يلتفتوا إلى تاريخيتها. فكانت الفلسفة بمثابة ايديولوجيا المذهب، أو القوم. فتعطل بذلك فعلها الابستمي داخل الثقافة العربية. وكان محقاً من عادى الفلسفة الإسلامية في هذا العصر، حينما نظر إليها من زاوية الواقع الذي ارتدت إليه، حيث أصبحت مجرد إحياء مكرور وجامد، لآراء أرسطو أو أفلاطون. لكننا ندرك أن لا هؤلاء ولا خصومهم كانوا مدركين لحقيقتها. هذه الحقيقة التي نعتبرها سندنا في هذا البحث، حيث ننطلق من رؤية تاريخية وإيجابية للفلسفة من منطلق أنها موقف عقلاني تأملي. فمثلما أن تهافت المنطق الصوري لا يعني مطلقاً تهافت «العقل»؛ فإن تهافت المذاهب الفلسفية، لا يعني أبداً تهافت مشروعية النظر والتأمل العقلي للعالم. إنها ـ أي الفلسفة ـ موقف عقلي من العالم؛ موقف متواصل ودائم، بغض النظر عن مصادره ومرجعيّاته. فهي مع كل ذلك ليست بمنأى عن مؤثرات بيئاتها. إن الفلسفة ظلت دائماً ضحية تخلف الثقافات والمجتمعات، لأنها كانت تستمد رؤيتها من معطيات الثقافة التي تحيى داخلها في بيئة ما أو طور تاريخي معين. ولم تكن ـ الفلسفة ـ تقدم نفسها كمرجعية مغلقة أو دوغماً تمد شعوبها بالحقيقة. الفلسفة هي في جوهرها تساؤل، حرّ ومحايد، عن العالم، يجعلها حركة عقلية مستفيضة لنقد المعطى، وسعياً لامتلاك الحقيقة. فكل عصر كان يقدم رؤيته، وينتج حقيقته. وكان دور الفلسفة، أن تقدم السؤال تلو السؤال على هذه الحقيقة. فحينما نحا الفلاسفة

منحى التوحيد ألفوا ضالتهم العقلية في آلية الفلسفة من حيث إنها بطبيعتها تروم التوحيد، وتضجّ من فكرة التكثر التي طغت على التراث الثنوي والشركي القديم. فإذا ما أردنا محض الحديث؛ قلنا إنَّ أزمة الفلسفة القديمة، هي أزمة الفكر الفلسفي، وأزمة «عقل» بشكل عام لأن الفلسفة حاولت أن تجيب عن تساؤلاتها بعيداً عن المحسوس، وبمنأى عن أي معطى يوفره «اليقين» العلمي. فالجمود العلمي وبطؤه قبل اكتشاف المنهج التجريبي والثورة الصناعية كانا قد أخّرا التفكير الفلسفي على مستوى نظرية المعرفة، وبالتالي على صعيد النظر الانطلوجي أيضاً. فلا ننسى أن نظرية الفيض في الفلسفة القديمة، كما هيمنت على الفكر الأفلوطيني، هي وليدة مستوى من التطور العلمي. فهي نظرية تحرز واقعيتها استناداً إلى الفلك البطليموسي. وكان حقّاً أن تنتهي هذه الحبكة الفلسفية الأفلاطونية العتيدة مع الثورة الكوبرنيكية، من دون مزيد من الثرثرة.

وبما أنه يتعين على الباحث، النظر إلى مشروع الفلاسفة في ضوء المعطيات العلمية التاريخية لأعصارهم، فإن خصوم الفلسفة، أيضاً، وإن كانوا يعبرون عن مقصد واحد، إلاّ أن أفهامهم ودرجة استيعابهم تبقى مختلفة ومتفاوتة. أما منزعهم الرئيسي، فهو الموقف السلبي من العقل؛ كجهة مستقلة في إدراك الحقائق. ويبقى مقصدهم، وإن تراوح ما بين مناصر للمذهب أو منتصر للذات، فإنه ينتهي إلى غاية مشتركة، هي سلطة الدوغما. فإذا لم يكن من الإنصاف، التعرُّض للفلاسفة العرب في نوع من الإختزال والاستنساخ ـ حيث تغدو الفلسفة العربية والإسلامية مجرد هجعة أرسطية في حقل الثقافة العربية أو يغدو الفيلسوف العربي نسخة لمن سبقه ونموذجاً لمن سيلحق به ـ فإنه من العبث، اعتبار خصوم الفلسفة، مجرد نماذج موحدة ـ وإن توحدت مقاصدهم ـ من حيث درجة الفهم وآلية النقد. فلا بد من التمييز بين الخصم المتفلسف والخصم المحدث والآخر المتأدّب.. أي بين خصم مثقف وآخر سلفوي.. وذلك من أجل بلوغ الفهم الأشمل لطبيعة النزاع التاريخي بين الفلاسفة وخصومهم.

وإذا كان أصل مشروعية النظر الفلسفي عند العرب والمسلمين، قائماً لدى الفلاسفة على قاعدة مكانة العقل في الإسلام، كيف خالفهم خصومهم إلى تصور نقيض من موقع الإسلام نفسه؟ إن المنزع الحسّي الذي طغى على أكثر نقاد الفلسفة الإسلامية، يعكس حقيقة الوضع الذي ظل يسم هذه الفلسفة، حيث ـ وبسبب تردّي الوضع العلمي ـ كانت أكثر بساطة في تعرضها للعلاقة المعقدة ما بين المادة والفكر. مما كان يفسح المجال إلى ركام من الافتراضات التي سرعان ما تتحول إلى نتائج حقيقية تستعيض بها الفلسفة عن الواقع، وتملأ بها فراغات الحقل العلمي وخلوه من معطيات كافية للاستجابة للسؤال الفلسفي. لكننا لا ننسى أيضاً أن غياب النقد الواعي لهذه الحقيقة، وتخلف أساليب المحاورة الموضوعية، هو ما أدى إلى اشتعال نار الخصومة والاقصاء المتبادل بين الطرفين. هذا التخلف على صعيد العلوم التجريبية، يرافقه تخلف آخر على صعيد النقد الموضوعي، حيث تظهر أهميته جلية لحظة قيام أبي الوليد ابن رشد، بنقده الشهير، لكتاب «تهافت الفلاسفة». لا شك في أن النزاع بين الفلاسفة وخصومهم، كان قد شهد وضعاً جديداً خلال القرن الرابع الهجري. أي تحديداً حينما نحا علم الكلام الأشعري باتجاه مناقض لعلم الكلام المعتزلي حيث مثّل يومئذ الحلقة التاريخية للعقلانية العربية. وذلك بعد أن كان النزاع قائماً بينه وبين جمهور المحدثين والحنابلة بخصوص مشروعية التفكير العقلي. لكن، وعلى الرغم من أن أعلام الأشعرية كانوا في مقدمة خصوم الفلسفة، إلاّ أن بقايا من المحدثين لم يكفوا عن ملاحقة الفلاسفة وتقديس مشروعيتهم، في جوّ مشحون بالشوشرة التي كان يسمح بها عصرهم. ويمثل هؤلاء الحلقة الأضعف في هذا النزاع، من الناحية العلمية، وإن كانوا قد حققوا بعض الانتصار، بتحويل نظر عامة الناس ودهمائهم إلى دعواهم. نذكر مثالاً على ذلك، المحدث المعروف بابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ)، إذ يقول في معرض تهجمه على الحكمة والحكماء: «أسّ السفه والانحلال [أي الفلسفة] ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ

والـزنـدقـة»[1]. وابـن الصـلاح، هـذا، من أكبر الناقمين على الفلاسفة وأهل المنطق، وهـو المـوقـف الـذي بلـغ مـن الغلوّ شوطاً لم يعهد حتى على أكثر الناقضيـن علـى أهـل الحكمـة، مـن أولئـك الـذين خاصموا الفلسفة وتشبثوا بالمنطق. أما ابن السبكي، فيـورد الأسبـاب الحقيقيـة وراء عداء ابن الصلاح للمنطق ـ حيث اعتبره مدخل الشر ـ فقد ذكر بأن ابن الصلاح كان قد رحل سرّاً إلى المـوصـل ليتعلـم علـى المحـدّث كمال الدين بن يونس الموصلي، مادة المنطـق. ولمـا ألـفى ابـن الصـلاح صعوبـة في استيعاب المنطق نصحه كمال الدين، بأن يعتزل الدرس. فـأعلن بعـدهـا ابن الصلاح خصومته لكمال الدين الموصلي تحت عنوان الدفاع عن الدين[2].

هـذه الظـاهـرة وإن كـانت تنحصر في شريحة من المحدثين، الجاهلين بمقـدمـات الحكمة، فإنها تتجلى بشكل ما في مواقع مختلفة من نقوض كافة خصـوم الفلسفـة. فمـع فرض صحّة هذا الخبر، فإننا نفهم من مضمونه ما هو أعم من كونها قصة حـاكيـة عن موقف شخصي لطالب فاشل يجد تعويضاً عن فشلـه فـي حملتـه القاسيـة علـى الحكمـاء. إنَّ تحـول هذا الأخير إلى خصم للفلسفـة إنمـا يعكس طبيعـة الظـروف والأجـواء الـتي كانت تشجع على هذه الخصـومـة، وبـالتـالـي، انضواءه تحت راية أهل الحديث، وهو حقل خصب لخصوم العقل.

فـي الـواقـع نجـد مـن الصعـوبـة تصنيف خصوم الفلسفة ضمن مرجعية مذهبية مـوحـدة، مـن حيث إنَّ المسـألـة تختلف اختلافاً حقيقياً بين عدد من الأعلام، حتى وإن كانوا ينتمون إلى جهة موحدة. فليس من الإنصاف أن نعتبر كـلاً من الغزالي وابن خلدون والشهرستاني. . نماذج موحدة، لخصم أشعري

---

(١) فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، حسين مروة، المصدر السابق، ج١، ص ٦٠.

(٢) طبقات الشافعية لابن السبكي بتوسط المصدر السابق.

تقليـدي، للفلسفـة. نـعم، لقد تولى التيار الأشعري مهمة الدفاع عن كيانه، فكـان أغلـب خصـوم الفلسفـة البـارزين، من الأشاعرة. فما يميز هؤلاء عن غيرهـم مـن الخصوم، هو الأرضية التي يقف عليها التراث الأشعري ذاته في مرحلته الأخيرة، حيـث غدا تراثاً ينحو إلى مزيد من الانضباط، خصوصاً بعد النقلة الكبرى التي تـحققت له مع ورود أحد أكبر الرموز الأشعرية؛ «أبو حامد الغزالي». ففضلاً عن أن الفكر الأشعري هو ذاته لم يبق على علاقة واضحة مع تيـار المحـدثيـن، مـع ميله إلى مقررات الاعتزال، فإن القدرة الجدلية الكبرى التي منحها إياه أبو حامد الغزالي، كان لها الفضل الكبير، بل، الدور الحاسم فـي التمكيـن للمدرسة الأشعرية. على أن أكثر الأشاعرة نقضاً على الفلاسفة، كانوا من المتفلسفين؛ بل لقد ساهم بعضهم في التأسيس للوجه الآخر للفلسفة العربية ـ الإسـلاميـة. وعلى الرغم من خصومتهم تلك، ظلوا يستخدمون آلية النظـر الفلسفـي، الأمر الذي أدى بهم في نهاية المطاف إلى أن يظهروا بمظهر النقـاد الـدوغمـائيين أو السوفسطائيين للفلسفة. وهذا ما نلمسه من آراء أبي حامد الغـزالي، الـتي على شدتها وقسوتها، قدمت خدمة للفلسفة الإسلامية، وللفكر العربي ـ الإسلامي بشكل لم يكن في توقع أكثر المؤيِّدين له. من جهة أخرى، وبينما كان ابن خلدون يعلن عن آرائه الأشعرية المناقضة للفلسفة، كان واحداً من أبرز أنصار التعليل التاريخي، ورواد الفلسفة الإجتماعية في الإسلام.

ـ الشهرستاني:

لنبدأ بأحد رمـوز الفكـر الأشعري، والأكثر ـ من بين نظرائه ـ موضوعية وحيـاداً فـي تنـاول مـوضـوعاته. ذاك هو الشهرستاني، الذي على الرغم من أشعـريتـه، كان له الفضل في وضع أول تاريخ مفصَّل عن الفلسفة ومذاهبها. كان بذلك قد قدم أكبر خدمة للتراث الفلسفي العربي والإسلامي، إلى حدّ لم يخطئ فيه «هابركر» المستشرق الألماني، حين قال: «بواسطة الشهرستاني في كتـاب الملل والنحـل، نستطيـع أن نسـد الثغـرة فـي تاريخ الفلسفة بين القديم

والحديث»[1]. فالشهرستاني لولا أشعريته لكان من أبرع شرّاح الفلسفة اليونانية؛ فقد كان فضلاً عن سعة اطلاعه، ملمّاً أيما إلمام، بالفارسية واليونانية، إلى درجة، كان يرجع فيها إلى الأصول اليونانية مباشرة، في عرضه لكثير من الآراء الفلسفية[2]. حرص الشهرستاني على موضوعيته، والتزم الأمانة العلمية بصورة منقطعة النظير، إذا ما قارناه بعلماء عصره؛ خصوصاً وأن الشهرستاني ممن تتلمذ على أحمد الخوافي، أحد المقرَّبين إلى أبي حامد الغزالي. من الناحية المنهجية، لم تكن هناك ملاحظات كبيرة على الشهرستاني. كانت استراتيجيته تقوم على التصدي للفلسفة، بدأ «بتاريخ الحكماء»، وهو كتاب يتطرق إلى تاريخ الفلاسفة على طريقة كتب الرجال، ثم أردفه بكتاب «الملل والنحل»، وهو مصنف يتعرض لتاريخ الأفكار. وينهي مشروعه بإعلان آرائه ومناقشته للمتكلمين والفلاسفة من خلال كتاب «نهاية أوهام الحكماء الإلهيين» وكتاب «مصارع الفلاسفة» وغيرها من المصنفات الأخرى. والحق، أن الشهرستاني كان أعمق رؤية من الغزالي نفسه ـ من الناحية المنهجية ـ فقد حرص على أن يفتتح مشروعه بالتأريخ والعرض للفلاسفة وآرائهم، بصورة محايدة قبل أن يتعرض لهم بالنقض والتجريح؛ وهو ما كان ابن رشد قد آخذ عليه الغزالي، حيث بدأ مجرحاً دون أن يقدم بديلاً. فيذكر الشهرستاني أهمية الموضوعية في تناول مشروعه، إذْ أخذ على نفسه قائلاً: «وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده، وأعين حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية: لمحات الحق ونفحات الباطل...»[3].

---

(١) محمد بن فتح الله بدران، مقدمة الملل والنحل للشهرستاني، ج١، ص ٧.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٥.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص ٢٣.

لقد سلك الشهرستاني منهجاً خاصاً، حيث قسم أهل العالم إلى قسمين: أهل الديانات والملل، وينضوي تحت هذا العنوان أرباب الديانات مطلقاً مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين. أما القسم الثاني؛ فهم أهل الأهواء والآراء، ويندرج في خانتهم كل من الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان، والبراهمة.. وكل من هذه الأقسام تتفرع عنها أقسام عديدة، سواء ما تعلق بأهل الملل أو بأهل الأهواء. إن مظاهر الخصومة في مشروع الشهرستاني ـ على الرغم من تحفظه الشديد ـ تتجلى في طبيعة منهجه وتقسيمه وآرائه التي تظهر بين الفينة والأخرى داخل هذا العرض التاريخي لآراء الحكماء والفلاسفة. فهو يضع الفلاسفة في مقابل أرباب الديانات، شأنهم شأن باقي أهل الأهواء والنحل؛ «وهؤلاء: يقابلون أرباب الديانات، تقابل التضاد»[1]. أما عن آليتهم في إدراك المعرفة، فإنه يقدمها على نقيض من نظرائه من الخصوم التقليديين. فهم وخلافاً لما قرَّر ابن الصلاح فيما أشرنا إليه آنفاً، يعتمدون على «الفطرة السليمة؛ والعقل الكامل، والذهن الصافي»[2]. إنه لا يسعنا ونحن نتتبع آراء الشهرستاني في الحكمة والحكماء، إلاّ أن نقر بما ذكره المستشرق الفرنسي[3]: «إن عقلية الشهرستاني لم تكن في جوهرها إلاّ عقلية فلسفية».

وعندما يعرف الفلسفة أو الفلاسفة، فهو لا يظهر إلاّ كمؤيد أو ربما كمنافح عنها. وهو الأمر الذي حدا بكثير من النقاد إلى أن ينسبوه إلى تيارات مختلفة، جراء عرضه الشامل والمتقن، وأحياناً المتفهم. أما الفلاسفة الأوائل، فهم ـ في رأيه ـ أهل زهد وأخلاق وحكمة وتوحيد. يتناول رجالاتهم في نوع من الاحتفاء والاحترام، ويرى أن لبعضهم صلات مع الأنبياء؛ أمثال

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٣.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ٣.

(٣) المصدر السابق، ج٧، ص ٣.

انباذقليس الذي كان ـ حسب الشهرستاني ـ معاصراً لـ «زمن داود النبي عليه السلام، مضى إليه وتلقى منه العلم، واختلف إلى لقمان الحكيم، واقتبس منه الحكمة ثم عاد إلى «يونان» وأفاد»[١].

والأمر نفسه بالنسبة إلى فيثاغورس، فقد كان هو الآخر «في زمان سليمان النبي ابن داود عليه السلام. قد أخذ «الحكمة» من «معدن النبوة» وهو الحكيم الفاضل، ذو الرأي المتين والعقل الرصين»[٢]. وحينما يتناول شخص «سقراط»، فإنه لا يدخر شيئاً من مديحه وثنائه عليه؛ «فهو «الحكيم» الفاضل، الزاهد»[٣]. أما أفلاطون الإلهي، فهو عند المصنف من أهل التوحيد والحكمة «معروف بالتوحيد والحكمة»[٤] بل لا يتردد في أن يطلق اسم «إدريس» النبي، على «هرمس».

إن مثل هذا التعاطي، الصادر عن عقل منفتح، في زمن ـ وإن تكاثرت ملله وأهواؤه قدداً في العالم الإسلامي ـ لم يكن ليوفر مثل هذا القدر من النزاهة والموضوعية، يعطي الإنطباع، بأن هناك أكثر من مستوى ثقافي يتحكم في أفهام خصوم الفلسفة. إنَّ الشهرستاني لا يتنازل عن عالمه الأشعري، وهذا ما يظهر بين الفينة والأخرى في هذا النص أو ذاك. لكنه لم يقدر على الخروج من عالم الفلسفة الذي طالما كان يخفي إعجابه بها تحت عباءة الإنصاف والأمانة في عرض آراء الخصوم. وقد نلحظ ذلك القدر من الذكاء في مشروع الشهرستاني، إذْ لم يفته أن يجيب بكيفية غير مباشرة عن الإشكالية الكبرى التي طرحها خصوم الفلسفة التقليدية، ألا وهي مناقضة الفلسفة للدين. إنَّ احتفاءه بالحكماء الأوائل وخلع صفات ونعوت الفضيلة والأخلاق عليهم، وإعلان

(١) المصدر السابق، ص ٧٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٩٤.
(٤) المصدر السابق، ج٢، ص ٤.

صلتهم بالأنبياء وتلقيهم عنهم، وتتلمذ الواحد منهم على الآخر، يومىء بأن علاقة الحكمة بالنبوة هي أفضل مدخل تاريخي لكسر شبهة الخصوم، بشأن تلك المناقضة. إننا بالتالي أمام خصم، يتعين علينا احترام جهده الكبير في أن يظهر بمظهر موضوعي، جعل الكثير من معاصريه ولاحقيه، يتطوحون في نسبه الفكري وإلى أي مدرسة كان ينتمي حقاً. فكانت جلّ التهم الموجهة إليه، هي بمثابة ضريبة أدّاها مؤرخ الفلسفة لقاء موضوعيته المتميزة.

ـ ابن خلدون

ومن مؤرخ الفلسفة إلى فيلسوف التاريخ، يطالعنا نموذج آخر للخصم الأشعري؛ ألا وهو عبد الرحمان ابن خلدون، المؤرخ المغربي، الذي كان حريصاً على معتقداته الأشعرية وأحد المتحاملين الكبار على الفلاسفة. فإذا كان الشهرستاني لا يُظهر أبداً انتماءه ولا يبدي رأيه المذهبي أثناء تعرضه لآراء الفلاسفة، فإن ابن خلدون لا يرى أي حرج في أن ينعت طرائقهم أحياناً بالعقم. نحن هنا مع عالم اجتماع يستند إلى رؤية خاصة للأشياء. ورغم أشعريته الطافحة وتناقضاته الطاغية، فإن فيلسوف العمران الإسلامي يرى الفلسفة وباقي العلوم العقلية المتفرعة عنها، من آثار الفكر الإنساني، وثمرة طبيعية للعمران. هذا إنما يعني أن ابن خلدون يباشر خصومته للفلسفة بناءً على نظريته الخاصة في الإجتماع، وعلاقة العمران بمختلف الصنائع. أي سوف يستند إلى رؤية واقعية لا تمتُّ بصلة إلى ما كان متعارفاً على خصوم الفلسفة من إيراد نقائضها من الداخل، ومناقشتها في إطارها النظري.

الأمر الجديد في التحليل الخلدوني، يتجلى في إحالته المستندة إلى رؤية متكاملة، تنسجم مع تصوره العام لطبيعة العمران. فالفلسفة والعلوم العقلية، هي ظاهرة عمرانية طبيعية، تشهدها جميع الملل. وما ظهورها في الروم وفارس إلاّ من حيث أنهما مثّلا معاً كيانين عمرانيين متفوقين؛ «اعلم أن أكثر من عنى بها في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم، الأمتان العظيمتان في

الـدولـة قبل الإسلام، وهما فارس والروم، فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا لما كان العمران موفوراً فيهم والدولة والسلطان قبل الإسلام»[1].

ولم يكن ابن خلدون ليتوقف عند أصول النظر الفلسفي، واتصال سند تعليمه إلى بعض من الأنبياء كما حكى عن ذلك الشهرستاني. بل يورد اتصال ذلك السند بلقمان، بعبارة «على ما يزعمون»[2]. ينظر ابن خلدون إلى الفلسفة وباقي الصنائع المتفرِّعة عنها، نظرة مادية، تجعل من الموروث الفلسفي ظاهرة عـامـة للمجتمـع الـراقـي. وهـو لـذلك يقدم تفسيراً خاصاً لطبيعة انتقال هذا الموروث إلى حقل الثقافـة العربيـة؛ هذا الانتقال الذي لم يتم بحسب ما يذكر المؤرخون، بفعل إرادة للمـأمون، تكونت لديه على إثر حلم مفاجئ رآه. أو باعتبار الإختراق الفلسفي للفكر العربي والإسلامي تمَّ بفعل مؤامرة خارجية، وبفعل تواطؤ عباسي أو مسيحي أو يهودي. بل على عكس ممَّا كان متوقعاً من ناقد أشعري، فإن الفلسفة عند ابن خلدون، هي وليدة حاجة تاريخية لمجتمع قطـع أشـواطـاً باتجاه الرقي والتقدم المدني. «ولما انقرض أمر اليونان وصار الأمر للقياصرة وأخذوا بدين النصرانية، هجروا تلك العلوم كما تقتضيه الملل والشرائع فيها وبقيت في صحفها ودواوينها مُخلَّدة باقية في خزائنهم قد ملكوا الشام وكتب هذه العلـوم بـاقيـة فيهم ثم جاء الله بالإسلام وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له وابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم وابتدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع حتى إذا تبجح من السلطان والدولة وأخذ الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم تشوقوا إلى الإطلاع علـى هـذه العلـوم الحكمية بما سمعوا من الأساقفة والأقسَّة المعاهدين بعض ذكر منها وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها. . .»[3].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ص ٥٣٠، ط. دار الجيل ـ بيروت.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٣١.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٣١.

إن كل هذا لا ينسينا مظاهر الاضطراب في الموقف الخلدوني، والتناقض الكبير الذي طبع رؤيته للعلوم العقلية. فهو تارةً يقف منها موقفاً علمياً، ويخضعها لنمط من التعليل يعكس قدرة فلسفية عالية. وتارة يظهر بمظهر رجعي تقليدي[1] لا يتردد في أن يصب جام نقوضه على العلوم العقلية، متجاوزاً بذلك الغزالي نفسه. إذاً يمكننا تقسيم النظرة الخلدونية إلى الفلسفة والمنطق إلى قسمين متناقضين:

الأول: موقفه من الفلسفة كظاهرة حضارية، عمرانية: «وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهي غير مختصة بعلّة، بل يوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة وتسمَّى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة..»[2].

ومن هنا، فإن الترجمة لم تكن سبباً في انتشار آراء الفلاسفة، وهو ما قال به عدد من مؤرِّخي الفلسفة العربية - ومنهم معاصرون جداً - بل إن الترجمة كانت مجرَّد وسيلة لنقل هذه العلوم وإنجاز هذه الحاجة العمرانية. فالمأمون كان بمثابة صاحب القرار النهائي لتحقيق طموح جماعي ورغبة حضارية لأمة بدأت تشهد مظاهر التوسع والعمران؛ «وجاء المأمون بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله فانبعث لهذه العلوم حرصاً وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي وبعث المترجمين لذلك، فأوعى منه واستوعب وعكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها»[3].

---

(١) يشير إلى ذلك أيضاً إيف لاكوست: «... إن ابن خلدون ليس فيلسوفاً عقلانياً تائهاً في القرن الرابع عشر، فبالرغم من التأثير القوي الذي مارسه عليه الإبلي وسواه، خلال صباه، فقد ظل مطبوعاً بقوة بطابع الرجعية التقية»، ابن خلدون، ص ٢٢٨، ترجمة د. ميشال سليمان ط٣ - ١٩٨٢، دار ابن خلدون.

(٢) ابن خلدون، المقدمة ص ٥٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٣١.

إذاً، مع ابن خلدون نفهم بأن دور المأمون جاء بعد أن تكاملت الرغبة إلى هذه العلوم.

الثاني: موقفه المناقض للفلسفة والمنطق. وهو موقف ـ أيّاً كانت التفسيرات التي أعطيت له ـ غامض، لا يمكن فهمه إلاّ إذا ما اعتبرنا ابن خلدون فقيهاً أشعرياً لم يقطع حبله مع محيطه الصوفي والأشعري. في الحقيقة، لا نكاد نعثر في جملةٍ ما أورده ابن خلدون من آراء، إلاّ على نثارات من أفكاره العقلانية، فيما تشهد الجوانب الأخرى من فكره على شدة معاداته للعقلانية. ولا نرى في ذلك الموقف ما يساوق رؤيته المادية للأشياء، كما حاول بعض الباحثين إظهاره بمظهر العقلانية الواقعية؛ لأنَّ هجومه على الفلسفة وتسخيفه للفلاسفة بعد أن أعجب ببعضهم، كما أن نقضه للمنطق هو من وحي آرائه الرجعية. لم يكن كل هذا ينسجم مع موقفه الواقعي، بقدر ما كان رأياً أشعرياً منقولاً، تم في ضوء تحليل غير عقلاني. فلقد خصص ابن خلدون فصلاً كاملاً من المقدمة بعنوان: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها». هنا حيث يكشف عن ضرب من الازدواجية والتناقض، ما بين إحالته العقلانية وأحكامه المعادية لها. يقول ناعتاً هذا الفصل: «هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن. وضررها في الدين كثير. فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها»[1].

وينتهي إلى اعتبار هذا العلم مناقضاً للشريعة، مستعيداً بذلك الإشكالية التقليدية حول العلاقة الطاردة بين الحكمة والدين؛ «فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها»[2].

لكن على الرغم من أن ابن خلدون في جميع ردوده على آراء الفلاسفة،

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٦٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٧٣.

لم يكن يستند إلاّ إلى تلك الرؤية الأشعرية التقليدية، فلا ننسى أن هذا الأخير ـ كما كان دائماً نمط سلوكه على صعيد الكتابة التاريخية ـ فيلسوفاً براغماتياً، لا يتحرج من أن يسلك طرقاً سفسطائية في النقض على الفلاسفة، فيما هو يروم إلى غاية أخرى، قد تكون مناقضة لكافة الأساليب التي سلكها في تعليله. من هنا، فموقفه من الفلسفة حيث طغى عليه الغموض والتناقض، ليس في نهاية الأمر سوى موقف فيلسوف متحرر من النسق الفلسفي مع احتفاظه بانتمائه إلى عالم الأشعرية، على غرار سلفه الغزالي. إن الفلسفة ـ وهذا أهم ما يمكن الالتفات إليه عند ابن خلدون ـ ليس لها إلاّ ثمرة واحدة ألا «وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين..»[1].

هذا إنما يعني أن ابن خلدون لا يتقيّد بالنسق الفلسفي، كفيلسوف براغماتي، وهو الموقف نفسه الذي يدفعه إلى التقيد بالنسق الكلامي الأشعري، كفقيه وقاضي تتجه إليه أنظار أغرار الناس ودهمائهم.

إذاً، إلى هنا نستطيع القول بأن الكيفية التي انتقد بها ابن خلدون الفلاسفة، لم تكن في عمومها كيفية خارج مقررات علم الكلام الأشعري وباقي الاعتقادات الإيمانية لعصره. لكنه في الوقت ذاته لم يكن يرى في هذه الآراء سوى وسيلة لكبح جماح الفلسفة كمنظومة نسقية مغلقة، وليس كمجال لشحذ الذهن. من هنا، نفهم بأن ابن خلدون كان انتقائياً. وهو في العمق فيلسوف متنكر، لأسباب تاريخية وتربوية. مع أن كل الآراء العقلانية التي حققها ابن خلدون على صعيد التعليل التاريخي، كانت بفضل الفلسفة. ما يعني أنَّ ابن خلدون في النهاية هو صنيعة «فلسفية» رغماً عنه. فإذا كان الشهرستاني قد قدم خدمة للفلسفة العربية والإسلامية من خلال تأريخه لها، فإن انتقائية ابن خلدون رغم تناقضاتها المهولة وعدم تماسك بنائها المذهبي،

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٧٣.

كانت قد قدمت خدمة لفلسفة التاريخ. وهو ما كنّا ألمحنا إليه آنفاً، من أن الخصم الأشعري، وهو يناقش الفلاسفة، كان رغماً عنه ينخرط في عالمها، ويستدمج منها ما يؤهله ليصبح رائداً من روادها.

ـ أبو حامد الغزالي

أما أبو حامد الغزالي، الذي ظلّ مثالاً يحتذى به لدى كافة خصوم الفلسفة، فإنه السبّاق إلى مناقشتهم، والمبادر الأول إلى المضيّ معهم في معترك آرائهم. فالغزالي يمثّل نموذجاً آخر لخصم أشعري للفلسفة. فما يميزه عن غيره، تلك المقدرة الناذرة على منازلتهم في أعتا مطالبهم، والمضيّ معهم خطوة خطوة في سبيل الكشف عن نقائضهم «وتهافت» آرائهم. لكن أيّاً كانت النتيجة التي آل إليها مشروع الغزالي، فإنه ظلّ واحداً من أكبر المتفلسفين في التراث العربي ـ الإسلامي؛ بل والمؤسسين للوجه الآخر للفلسفة. الوجه الذي يضع العقل مباشرةً أمام مسؤولية النظر، بعيداً عن شوشرة الأنساق الفكرية. إنه من أنصار الحدس والكشف المباشر للمعرفة، على طريقة أهل المكاشفة من المتصوفة، وواحد من أكبر المنكرين «للسببية» في الفكر الإسلامي. لكن الغزالي حتى وهو يهاجم السببية وعدداً من مقالات الفلاسفة، كان يؤسس إلى مفاهيم جديدة، مثل مفهوم الاضطراد والعادة والحدس.. فلا ننسى أنه رغم نقوضه الملحمية على الفلاسفة، ظلّ من أكبر أنصار المنطق، ومن المحرزين البارعين لهذه الصنعة. بل إنه ينزه هذا العلم ويفصله عن الفلسفة ويعتبره حقّاً عاصماً للفكر من الخطأ. إذاً، ككل الأشاعرة المتفلسفين، كان الغزالي يعاني من شدة الاضطراب في بنائه الفكري، ما جعل عدداً من الباحثين يشكون في انتسابه حقّاً إلى المذهب الأشعري. والحال، فإن حاله مثل أغلب الأشاعرة المتفلسفين، لم يكن انتماؤهم البراغماتي يسمح لهم بأن ينطلقوا إلى أعمق من ذلك؛ بل كم كان الأمر مُهمّاً لو انطلق نقدهم للفلسفة من داخل عالمهاودون غايات مذهبية؛ لكانوا حقّاً أصابوا مواطن الجرح، وأفادوا.

طبعاً، لا نروم هنا تحميل عصر الغزالي أو غيره من القدامى، ما لا يتحمله من انسجام المذاهب وعمق الموضوعية. لكننا أيضاً لا نبرئ هؤلاء جميعاً من أن مقاصدهم لم تكن تقف عند حدّ تدمير العلوم العقلية والفلسفة، بل كانت تتجاوزها إلى الانتصار بكيفية ما للمذهب. من هنا نستطيع القول، إنَّ المذهب الأشعري الذي قام منذ اللحظة الأولى على أساس التوليف، استمر في نهجه هذا، فكان من براعته أن خرج أعلاماً نظراء أبي حامد الغزالي ـ وكما حكى عنه ابن رشد ـ فيلسوف مع الفلاسفة، متكلم مع المتكلمين، فقيه مع الفقهاء. للغزالي إذاً موقف من الفلسفة؛ موقف ـ أيّاً كانت النقوض التي ساقها على إثره ابن رشد ـ ينبني على رؤية نقدية خاصة. فما يحسب لأبي حامد، هو تفرغه لتحصيل آراء الفلاسفة ومذهبهم؛ فهو لم ينطلق من الجهل بمقاصدهم، من ثمة جاء كتابه «مقاصد الفلاسفة» حيث عبر أبو حامد بوضوح عن أهمية استيعاب آراء الفلاسفة قبل النقض عليهم: «أما بعد، فإني التمست كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة، وتناقض آرائهم، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم. ولا مطمح في إسعافك إلاّ بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم: فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في الحماية والضلال. فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً مشتملاً على حكاية مقاصدهم، من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق والباطل، بل لا أقصد إلاّ تفهيم غايات كلامهم، من غير تطويل يذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد..»[(1)].

إن أبا حامد الغزالي، نهج أسلوباً نقدياً استند إلى دربة الجدل وقوة الاستيعاب ومسلك التفكيك والتقويض للمباني المذهبية الفلسفية، ما جعله حقّاً رائد تجربة باتت يوماً بعد يوم، تكشف عن سرّ نفوذها وبراعتها. فهو

---

(1) مقاصد الفلاسفة، بتوسط د. جيرار جهامي، مقدمة تهافت الفلاسفة، ص ١٠، ط١ ـ ١٩٩٣، دار الفكر اللبنانية.

أقرب ما يكون إلى نقاد الفلسفة المتأخِّرين، حيث ولعوا بهدم الأنساق الفكرية وردم البنى والبحث في ما تمنع عن التفكير، استناداً إلى قـوة الفكر وحده. فحتى وهو يناقش الفلاسفة، كان يتحرّك ضمن خطوات محفوفة بأدق تقنيات النظر الفلسفي. فإذا كان الغزالي قد نقض عليهم، فذلك لسبب بسيط؛ فمركزه فـي الـوسـط العلمي بـوصفـه زعيماً أشعرياً لا يسمح له بأي اعتراف منصف للفلاسفة. كمـا أن هيمنـة «الدوغما» على التفكير الفلسفي عصرئذٍ، جعل كل ناقد للفلسفة، خارجاً عنها بالضرورة. فكيف يكون فيلسوفاً يومئذٍ من أنكر السببيـة، وقـال بالمكاشفـة، وشكَّ في مقدمات اليقين. بحق فإن الغزالي كان أقرب إلى فيلسوف «مشاكـس» منه إلى مجرد صوفي صاحب موقف سلبي من الفلسفة. لقـد استطاع أن يحيّد المنطق والرياضيات والهندسة من هذا الصراع المحتدم، فاعتبرها صنائع عقلية محايدة، وهو بذلك يضع يده على الجرح، لما كان واقع الفلسفة حقّاً يغصُّ في متاهات الجدل. وهو ما يعني أن أبا حامد كان يقف موقفاً ابستمولوجياً نقدياً، أمكنه بالتالي، إدراك مواقع الخلل وأنواع العقبات المنتصبة في طريق الفلسفة. الأمر الذي لا نعثر عليه في باقي الصنائع الأخـرى. أمـا المنـزع الـرئيسـي الذي يثوي خلف هذا النوع من المقاربات، فيمكـن استبيـانـه مـن خـلال كتـاب المنقـذ مـن الضلال، حيث أودعه سيرته العلميـة. فـأتت علـى درجـة عاليـة من النظر، والتفكير الذي يبني خطواته من البداية على أساس الشك. وهو سابقة رأينا أهميتها عند رائد النهضة الأوروبية ـ ديكارت ـ فـي الـكوجتـو. إذا كـان الشك الديكارتي فيما بعد، سينتهي إلى الإقرار بمبادئ التفكير الميتافيزقي، بعد كل هذا المشوار، فإن الغزالي تشبث بشكه، لينتهي إلى ضرب آخر من النظر، يقوم على الكشف المباشر للحقائق؛ ما يعني أن بذور التفكير العلمي بدت جلية في هذا المشروع النقدي الكبير. وحتـى وإن كـان الغـزالي يقصد من نقضه لمبدأ السببية، الوصول إلى مبتغى النظر الأشعري حول ربط الحوادث مباشرة بالإرادة المتعالية، فإن الكيفية التي حـاول بواسطتهـا تقويض مبدأ «العلية»، كانت كيفية من البراعة بحيث كشفت

عن أن العلاقة بين ظاهرتين مضطردتين، لا يكفي دليلاً على لزوم حدوث الواحدة عن الأخرى. ما يؤكد أن آراءه كانت تصبُّ رغماً عنه في نوع آخر من النظر؛ ألا وهو التفكير العلمي والفلسفة التجريبية. وبما أن الغزالي استثنى من نقده، الصنائع العلمية الأخرى مثل المنطق والرياضيات، فإننا نحاول اكتشاف حقيقة سقوطه في مأزق الخطابة والجدل، أثناء نقضه على الفلاسفة في مشروعه تهافت الفلاسفة، هذا حتى نتبين أكثر مغالطاته التي عرى عليها أحد أقطاب الفلسفة الإسلامية؛ ابن رشد، بما أن هذه الأخيرة تمثِّل أرقى نموذج لخصوم الفلسفة، حيث أمكنها أن توقف النظر وتشل حركة الكيان الفلسفي في بعض البلاد العربية لفترة طويلة من الزمن.

الفلسفة بين التهافت وتهافت التهافت

وعلى الرغم من أن كتاب التهافت يظل أقوى وأهم المصنفات التي قدمها أبو حامد الغزالي لمقارعة الفلاسفة وبعض آرائهم، يبقى من أكثر المصنفات التي تجلت فيها مواقفه الجدلية الفاقدة لكثير من عناصر التماسك، فيما لو نظرنا إليها من منظور الفلاسفة وطبيعة أنظارهم فيما كان مورد خلاف بينهم والخصوم. إن الغزالي على الرغم من تحييده للصنائع العلمية التي هي من قبيل المنطق والرياضيات والهندسة، فإنه بحسب ما يستلهم من مجمل آرائه، يتعالى على المنطق، كطريق مقرر للوصول إلى الحقيقة. فالغزالي هو رجل مكاشفة وحدس، ينبئ عن ذلك تجربته الصوفية وعزلته الطويلة التي حاول من خلالها أن يحل مشكلته الذاتية بخصوص أزمة اليقين. لقد كان كتابه «إحياء علوم الدين» ثمرة لهذه العزلة، وإيذاناً بميلاد جديد لأفكار تقع في جوهر التفكير الروحي للإسلام؛ يؤكد كل هذا على أن صاحبنا، على الرغم مما سبق من تعرضه للمنطق في معيار العلم، إلاّ أنه خالف المناطقة، بعرفانيته الأخيرة، ونظرته الروحية المتدفقة على إثر عزلته الشهيرة. نستطيع لذلك، أن نكشف أكبر تهافت لأبي حامد الغزالي، حينما سلك طريق العقل في مناقضة

الفلاسفة. الأمر الذي يتيح لناقده ابن رشد أن يتنبه إلى أسلوبه ـ هذا ـ الموغل في الجدل. لذا، ما فتئ ينعته بالسفسطة والجدل والخبث وباقي الصفات التي تدل على أن عالم الغزالي هو شيء آخر عن أسلوبه الذي سخره في نقضه على الفلاسفة. يتنبه هنري كوربان إلى هذه النقطة، معتبراً معنى «تهافت الفلاسفة» ضرباً من تدمير الفلاسفة، بعضهم لبعض Auto - destruction des philosophes وهو ما يكشف عن تناقض حقيقي، لمّا يخلع الغزالي اليقين على طريقته في النقض على الفلاسفة، مع أنه في الأصل لا يعلق يقيناً على كفاءة العقل؛ ما يجعل طريقة الغزالي عرضة لما يمكن نعتُه بنفي النفي كما عبَّر عنه ابن رشد «تهافت التهافت»[1].

لا يخفي الغزالي موقفه التكفيري للفلاسفة، حيث إن «مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة لسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم»[2].. فلا «مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي كتقليد اليهود والنصارى..»[3] فهم «تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم..»[4].

لا شك أن ابن رشد كان على درجة عالية من النباهة، وهو يرد على الغزالي، فلم يقتصر على مجرد الرد عليه مسألة مسألة، بل حاول أن يحتوي بنقده موقف الغزالي كله. فهذا الأخير لم يكن في نظر ابن رشد إلاّ رجل جدل وسفسطة وخبث. وعلى الرغم من أنه ادّعى أنه لا ينوي الإنتصار إلى مذهب مخصوص، فإن ابن رشد، يفهم من ذلك نوعاً من الإيهام يخفي به الغزالي

---

(١) هنري كوربان، المصدر السابق، ص ٢٨٧.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٧، ط١ ـ ١٩٩٣، تقديم وضبط وتعليق د. جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٨.

نزوعه الأشعري، بقول ابن رشد: «إنه ليس يقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص، إنما قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصرة مذهب الأشعرية»[1].

فالغزالي ـ حسب ابن رشد ـ وقع في مأزق معرفي، تمثَّل في مجاراته لأهل زمانه ودفاعه عن الأشعرية. بل لعل أكبر مؤاخذة على الغزالي يوردها ابن رشد، هو أن ناقد الفلاسفة يعرض بضاعته على عامة الناس. في حين أنَّ المقصد الأعلى للفلسفة ـ بحسب ابن رشد ـ «لا يطلب في الكتب التي تقدم للعامة»[2]. فالنقد الرشدي للنقد الغزالي، يقوم على اعتبار الشأن الفلسفي منحصراً في فئة خاصة، وليس شأناً عاماً. لهذا كان من المتيسر على ابن رشد أن يكشف عن تهافت التهافت، حينما استدرجه إلى عالم الفلسفة، ليظهر إلى أيّ حدّ كان الغزالي جدلياً مغالطاً، وخصماً غير مُلمٍّ بمقالات الفلاسفة. وهي تفصيلات لا نرى لها مكاناً الآن في هذه المناسبة.

ابن تيمية

إذا ما ابتعدنا شيئاً عن خصوم الفلسفة، الأشعريين، فسوف نواجه نموذجاً آخر، يمثّل حالة فارقة في عالم النقض على الحكماء والمناطقة؛ إنه المدعو ابن تيمية الحراني، ذلك المحدث السلفي الذي حمل على عاتقه مهمة الدفاع عن الحديث وعقيدة السلف. وهو موقف صريح جداً وواضح في انتصاره للسماع، ودحضه للعقل. و«السماع» بالنسبة لابن تيمية، هو الملاذ الذي يحتمي به أثناء مقارعته لكل ما له صلة بالعلوم العقلية؛ سواء الصنعات المجردة أو تلك التي أصبحت مستنداً للعلوم الإسلامية مثل علم الكلام وأصول الفقه. فالأمر إذاً على درجة كبيرة من التناقض مع موقف الخصوم الأشعرية. فقد رأينا سابقاً كيف قدم هؤلاء خدمة للفلسفة رغماً عن كل

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص٨٣، ط١ ـ ١٩٩٣، تقديم وتعليق د. محمد العريبي، دار الفكر اللبناني.
(٢) ابن رشد، المصدر السابق، ص ٨٧ ـ ٨٨.

محاولاتهم للنيل منها ومن رجالاتها. بل إن بعضهم استثنى من نقوضه صنعة من الصنعات؛ شاهداً بذلك على أن حبله السري مع خطاب العقل لم ينقطع البتة. فقد ناصر أبو حامد الغزالي المنطق وصنَّف فيه تصانيف تأسيسية فاق فيها رواد الصنعة ذاتها، كما خطا خطوة أخرى على غرار مشروعه السابق في مجال التأسيس لعلم أصول الفقه. ومثل ذلك، أقر ابن خلدون بعلم الكلام، لا أقل الصورة الأولى له مع القدامى. وناصر العقلانية في غير ما مكان. لكن ابن تيمية، وعلى غرار ابن الصلاح، يقف على رؤية سلفية وهواجس مناقضة للنزعة العقلانية. وكما سبق وأكَّدنا، فإن النقد المبني على درجة ما من الإحاطة بالمطلب، يؤدي خدمة غير مباشرة، قد تؤسس رغماً عن مقاصد أصحابها، لوجه آخر من النظر. هكذا نلاحظ بأن المحدث حينما يتجه بنقده إلى الفلسفة أو العلوم العقلية، فإنه يظهر بمظهر حسي، يكاد يضارع موقف التيارات التجريبية الناقضة للمنطق الصوري الأرسطي.

ومع ذلك، فإنَّ الإشكالية التي ترد في هذا النمط من الخصومة، هي في أساسها إشكالية كلامية متقدمة على النقاش الفلسفي. فابن تيمية يقف موقفاً ـ وإن كان حاسماً، شأنه شأن كافة المحدثين ـ أكثر قسوة من الأشعرية. فالإشكالية تتصل في جوهرها بموقع العقل ذاته من التصور السلفي عند أهل الحديث؛ وهو موقف لا يرقى حتى إلى مستوى الموقف الأشعري كما تبينا قبل ذلك. ويعترف ابن تيمية بأن احتفاء أهل الحديث ـ الذين هم ضمانة النجاة ـ بالأشعرية، إنما ينحصر فيما يوافق فيه عقائد المحدثين. وبعد ذلك فليس الأشعري وأتباعه على شيء بعد أن ابتعدوا عن عقائد أهل الإثبات. في هذه النقطة تحديداً، يفترق أهل الحديث عن الأشاعرة، أي في الموقف من العقل الذي سقط في شراكه، الأشاعرة، من حيث لا يشعرون؛ يقول: «. . إنما قبلوا [الأشعرية] واتبعوا واستحمدوا إلى عموم الأمة بما أثبتوه من أصول الإيمان من إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة، والرد على الكفار من المشركين وأهل الكتاب وبيان تناقض حججهم وكذلك استحمدوا بما ردوه

على الجهمية والمعتزلة والرافضة والقدرية من أنواع المقالات التي يخالفون فيها أهل السنة والجماعة. [. . .] وكل من أحبه [أي الأشعري] وانتصر له من المسلمين وعلمائهم فإنما يحبه وينتصر له بذلك»[1].

والحق؛ أن ابن تيمية وغيره من أنصار الحديث، على الرغم من ضعف احتجاجاتهم، ظلوا أكثر تماسكاً في مواقفهم الصريحة والوفية لأصولهم من الأشاعرة. فقد كانوا على حق، حينما رأوا في طريقة الأشعرية ما يخالط آراء الفلاسفة. الأمر الذي ينفيه الأشاعرة عن أنفسهم. فالمشكلة في جوهرها، موقف من العقل، لا يرى فيه مجرد طريق قاصر عن بلوغ المعرفة فحسب، بل يعتبره طريقاً فاسداً وعقيماً أيضاً.

لقد صنف ابن تيمية كتابه الشهير «نقض المنطق»، دفاعاً عن أهل الحديث، ودحضاً لمزاعم المتكلمين والفلاسفة وأهل المنطق. طبعاً، وعلى طريقة أهل التجريح من المحدثين، لم يدخر شيخ الإسلام شيئاً من الذم والقدح إلاّ وجاد به في مصنفه، حيث نعت الفلاسفة بالكفر والزندقة والبدعة، فيصف السهروردي بقوله: «مثل كلام السهروردي المقتول على الزندقة صاحب التلويحات والألواح وحكمة الإشراق. . »[2].

ويقول عنهم في مواقع متفرّقة: «. . . إنَّ الذين لبسوا الكلام بالفلسفة من أكابر المتكلمين تجدهم يعدون من الأسرار المصونة والعلوم المخزونة، ما إذا تدبّره من له أدنى عقل ودين وجد فيه من الجهل والضلال ما لم يكن يظن أنه يقع فيه هؤلاء [. . .] وجميع ما تقوله الصابئة والمتفلسفة وغيرهم من الكفار [. . .] فإن هؤلاء الملاحدة من المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من المخالفين لما جاء به الرسول في الأمور العلمية كالتوحيد والمعاد وغير ذلك [. . .]»[3].

---

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ١٠ ـ ١١، المكتبة العلمية، بيروت (بلا تاريخ).

(٢) ابن تيمية، المصدر السابق، ص ١٦٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٣ ـ ٩٠ ـ ١٣١.

أما ما قدمه بوصفه بديلاً، فقد جاء متخماً بالتهوين من قدر المنطق والمناطقة، ومفعماً بالترويج لأهل الحديث، الذين وسمهم بأهل الحق والطريق الصحيح؛ «فإذا كانت هذه حال حججهم فأي لغو باطل وحشو يكون أعظم من هذا؟ وكيف يليق بمثل هؤلاء أن ينسبوا [إلى الحشو] أهل الحديث والسنة، الذين هم أعظم الناس علماً ويقيناً وطمأنينةً وسكينةً، وهم الذين يعلمون ويعلمون أنهم يعلمون، وهم بالحق يوقنون لا يشكون، ولا يمترون؟.. فأما ما أوتيه علماء أهل الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى، فأمر يجل عن الوصف. ولكن عند عوامهم من اليقين والعلم النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمّة المتفلسفة المتكلمين..»[1].

فمن هذه الناحية، لم يظهر من كلام ابن تيمية سوى ما جرت عليه العادة عند جمهور الحشوية، من إيراد مسلك السفسطة، وخلط المفاهيم، وسوء الفهم والتدبر في مقالات الخصوم. فالناقد السلفي عادة ما يستهين بخصمه، ولا يكلف نفسه جهداً في الإطلاع على ما يقصده مخالفوه. وحينما يصل الأمر إلى مناقشة المفاهيم الفلسفية أو المنطقية، فإنه يسلك طريق الفلاسفة ذاتها، محاولاً دحض ادعاءاتهم. هكذا ينسى الناقد أنه يضفي على طريقته ـ المستعارة من مذاهب الفلاسفة ـ ضرباً من اليقين، يؤكد على أهمية طريقهم من حيث لا يشعر. فإذا كان طريق الفلاسفة، وسبيل المنطق، لا يؤدي إلى يقين، ولا يحقق المراد، فكيف يُسلِّم شيخ الإسلام في حربه الضروس على أهل المنطق، بأن نقضه عليهم، يتمتع بالدرجة نفسها من اليقين. فهل يعقل أن يتم النفي اليقيني على قاعدة غير يقينية. هذا بالفعل ما وقع فيه ابن تيمية، وهو يعالج آراء الفلاسفة ومنطقهم بكثير من الجهل والسطحيَّة التي لا يستسيغها إلاّ عقل العامة من الناس، وهو ما كان يراهن عليه ابن تيمية فيما يظهر من أسلوب خطابه. لقد وضع هذا الأخير معياراً لمشروعية الآراء والمذاهب المختلفة.

(١) المصدر السابق، ص ٢٦.

كان ذلك هو القرب أو البعد من عقيدة السلف التي تعني عنده عقيدة أهل الإثبات من أهل الحديث، أمثال مالك وابن حنبل والأوزاعي.. فكلما اقترب مذهب من المذاهب أو رأي من الآراء، من عقيدة المحدثين، كان ذلك حسنة في هذا المذهب أو ذاك الرأي. فيكون التسلسل في المشروعية وفق هذا الإعتبار. فهناك أولاً، أهل الحديث الذين يمثلون أهل المعرفة الحقة واليقين، وبعدهم الأشاعرة ثم المتقدمون من الشيعة فالمعتزلة، ويليهم الروافض والخوارج وعموم المتفلسفة؛ «فالمعتزلة أولاً وهم ـ فرسان الكلام ـ إنما يحمدون ويعظمون عند اتباعهم وعند من يغضي عن مساويهم لأجل محاسنهم عند المسلمين بما وافقوا فيه مذهب أهل الإثبات والسنة والحديث وردهم على الرافضة بعض ما خرجوا فيه عن السنة والحديث [...] وكذلك الشيعة المتقدمون كانوا يرجحون على المعتزلة بما خالفوهم فيه من إثبات الصفات والقدر والشفاعة ونحو ذلك، وكذلك كانوا يتحدون بما خالفوا فيه الخوارج من تكفير علي وعثمان وغيرهما [...] وكذلك متكلمة أهل الإثبات، مثل الكلابية والكرامية والأشعرية...»[1].

لقد كان المقصد النهائي لابن تيمية، هو القضاء المبرم على كافة مسالك البرهان، محيلاً إلى مسالك بديلة؛ هي مسالك الفطرة، والمسالك الشرعية التي تجعل طرق اليقين أوسع وأضمن من طرق البرهان. فبينما كان يرى نفسه يجترح ما به يتعالى الفكر على الأقيسة البرهانية الأرسطية، نراه سقط فيما هو دون ذلك، من آراء يعتورها الكثير من النقائض. فقد أعاد بعث الإشكالات التي كان أرسطو قد تجاوزها. وعلى مسلك أهل الحديث ـ الذين مردوا على إيراد الحشي من الأخبار ـ يحاول ابن تيمية أن يجعل من بعض المسالك الظنية، طرقاً لليقين؛ جاعلاً من التواتر والشهرة ـ اللتين نظر إليهما كمحدث ـ أقوى دلالة وأسلم طريقاً إلى اليقين، من البرهان نفسه. وهو بذلك يعيد إلى

(١) المصدر السابق، ص ١٠.

المنطق أزمة جديدة، فضلاً عن أزمته الصورية ذاتها. فجاءت آراؤه في الحدود والأجناس والقياس.. محفوفة بكثير من المغالطات وهول من الجدل.

* * *

إذا تجاوزنا هذه المسألة ـ لأن المقام لا يسمح بذلك ـ وحاولنا التعرُّف على منازعه ومقاصده العامة في الموقف السلبي من المنطق؛ للاحظنا بأن شيخ الإسلام، لا يكلف نفسه مزيداً من البرهان في نقضه على من رآهم خصوماً لأهل الحديث. وقد لا يرى مذمّة في أن يسلك سبيل السفسطة والإسقاط، للكثير من النعوت، طعناً وتجريحاً على مخالفيه. فلا حرج عنده أن ينعت أهل المنطق بالحشو والعمى والباطل. مع أن ابن تيمية يعيب على المناطقة تضييقهم لمسالك الاستدلال وطرق اليقين، فإنه يتهمهم بالحشو، وهو كلام، لا معنى له في هذا المقام.

لقد ربط ابن تيمية بين المنطق والإلهيات. وبما أنه جعل المنطق سليل الإلهيات اليونانية، فإنه لا مناصة من الحكم بضلال وفساد هذه الصنعة المتكلفة؛ فمن «حسن الظن بالمنطق وأهله إن لم يكن له مادة من دين وعقل يستفيد بها الحق الذي ينتفع به، وإلاّ فسد عقله ودينه»[1]. ويبدو أن كلاماً من هذا القبيل يظل غريباً حتّى على الغزالي نفسه، الذي أجهد نفسه لتوضيح حيادية المنطق وتجرده. إذْ لم يكن ليفعل أكثر من إيجاد مقابل لهذه الاصطلاحات في صميم الشرع، معرباً بذلك عن مدى اتصال المنطق بالشريعة. فالمنطق بهذه الصفة الحيادية ـ حسب الغزالي ـ معيار العلوم؛ «فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار»[2]. والحق، أن الغزالي فصل المنطق عن الفلسفة حتى يتسنى له إدخال هذا الفن في مجال النظر الفقهي والأصولي مع الإبقاء

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٩.

(٢) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص ٢٧ ط. دار الأندلس ـ بيروت.

على مقررات النظر الأشعري في مجال الإلهيات؛ وهو المنزع الغائي ذاته الذي قد يدفع بابن تيمية، لأن يرفض المنطق بعد أن ربطه بالإلهيات؛ حتى لا يعترف للفلسفة بأي مأثرة؛ ولأنه لا يؤمن بالنظر العقلي في هذه المجالات كلها، سواء أتعلق الأمر بالإلهيات أو الفقه. فعالم ابن تيمية، هو عالم ظاهري وحسي. بل إنه يرى في دقة ميزان المنطق، وتقنية الصنعة ما يخالف الفطرة. وما كان له ليدرك بأن الأرغانون الأرسطي، إنما كشف عن طرائق التفكير الفطرية هذه، ولم يضع شيئاً جديداً؛ إن هي إلاّ الطرق التي يسلكها الإنسان أثناء تفكيره بصورة فطرية لا واعية. ولم يكن المنطق سوى التنظيم الواعي لهذه المسالك، بقصد تفادي سقوط الفكر في الخطأ. فالفطرة ههنا ـ وبحسب ابن تيمية ـ تؤدي دور إحدى مقاصد الشريعة بالمعنى الذي نحاه الشاطبي، ألا وهي أمية الشريعة. فكل استدلال يقوم على تكلف الصنائع، هو مناقض، بالضرورة، للفطرة التي فُطر الناس عليها. أي أن معيار الرفض للمنطق أتى من حيث تعاليه على الذهن الأمّي. فابن تيمية يرى الفطرة بمعنى «الأمية»!

لقد كانت هذه باختصار شديد، الفئة التي تركت بصماتها واضحة على صعيد النقض والتجريح للفلسفة والفلاسفة. فهي كما رأينا تختلف بحسب مستويات الخصوم وطبقاتهم. وقد ظهر بأن طرائقهم وآراءهم بهذا الخصوص لم تكن محل اتفاق بينهم. فمنهم رافض للفلسفة مؤيد للمنطق.. ومنهم رافض لهما معاً.. ومنهم الآخذ بآليات التحليل العقلي، ومنهم رافض لها مطلقاً.. غير أن الأمر الذي يتعين على الباحث الإقرار به؛ هو أن أزمة المنطق الصوري، كانت قد ظهرت بصورة مبكرة مع كثير من نقاد الفلسفة، وإن كانوا لا يهدفون إلى إيراد بديل من شأنه أن يدعمه هذا المنطق ويخرجه من قصوره. فعلى الرغم من أن هواجس دوغمائية ما خلت منها جلُّ النقوض على الفلاسفة، إلاّ أنها كانت من الأهمية، بحيث لو أنها انطلقت من داخل الفلسفة، لأدت خدمة بناءة، ولأقامت اعوجاجها منذ الوهلة الأولى. ففي اعتقادنا، أن سبب تأخر النظر الفلسفي عند العرب والمسلمين، هو أن النقد

كان في غالبية الأحيان، يأتي من خارج الفلسفة، ويقف على أرضية الخصومة لها، هادفاً وقاصداً إلى غايات، تعود بالفكر إلى الحدود الدنيا. فإذا كان الأشعرية أدركوا أزمة آراء أهل الحديث وتجاوزوهم، كما أن الفلاسفة كانوا قد رأوا في طرق المتكلمين ما لا يحل إشكالات كثيرة، سواء في الإلهيات أو المعرفة، فإن نقاد الفلسفة كانوا يتفننون في النقض على الفلاسفة فيما هم يحفرون تحت أقدامهم أخاديد، للسقوط في أسوأ مهاوي الفكر. وهذا ما سوف يبرز أهمية الطريقة التي سلكها ملا صدرا الشيرازي، حيث قام بنقد جذري للفلاسفة ومذاهبهم، دون أن يبرح عالم الحكمة، ما يعني أنه ظلّ حريصاً على تجاوز أزمتها، لا لغاية خارجة عنها؛ بل لمقصد موضوعي، هو إتاحة إمكانات جديدة للفكر الفلسفي كي يقارب موضوعاته بكثير من الدقة، وقليل من المغالطة، وهو موقف قمين بأن ينعت بالإيجابية والنقد البناء.

وكما أن خصوم الفلسفة كانوا مذاهب شتى وطرائق قدداً في التراث الإسلامي ومن الكثرة، بحيث لم يوفروا سهماً في كنانتهم، للنيل من العلوم العقلانية، فإن أنصار الفلسفة كانوا هم أيضاً طبقات مختلفة يجمع بينها هاجس الحكمة، والنظر العقلي.

ـ أنصار الفلسفة في التراث العربي ـ الإسلامي

إن ما يميز موقف أنصار الفلسفة عن خصومها، هو الاعتراف النسبي بمطبات الكثير من الآراء الفلسفية. بيد أنهم رأوها مجرد أخطاء إجرائية، يسببها الإستخدام غير الدقيق لمسالك البرهان. لذا من الممكن تداركها فلسفياً دون أن يعني ذلك تهافت الفلاسفة، وانهيار صرحهم العقلاني. ونرى الأمر ذاته فيما يتصل بعلاقة الفلسفة بالدين؛ حيث تراءى لخصوم الفلسفة، بأن الدين مناقض في جوهره للفلسفة؛ في حين رأى الفلاسفة المسلمون، بأن ذلك عين الخطأ الذي سقط فيه خصوم الفلسفة. أما الصورة التي يحملها أنصار الفلسفة، فهي فضلاً عن اختلافها عن الصورة التي نسجها عنهم

خصومهم، تبقى صورة على قدرٍ من الأهمية إذا ما استند الباحث على نصوصهم، واستطلع آراءهم من متونهم بعيداً عن شوشرة خصومهم.

ـ إخوان الصفا

تنقلنا رسائل إخوان الصفا إلى نمط آخر من التصورات، يتسم بالشمولية والتكامل للفلسفة والعلوم التي تنضوي تحتها. فهي في البدء أمّ العلوم؛ قد يؤدي الرفض لبعضها إلى إنكار بعضها الآخر. هذا التداخل يجد له في تحليل الإخوان ما يسنده. إذْ، تمثل الفلسفة منهجاً عقلانياً للسمو بالنفس عبر المعرفة، وللارتقاء بالدنيا والدين معاً إلى أرقى مدارج الكمال. من هنا الصفة الروحية والعملية ـ الانتفاعية للفلسفة. وهو الأمر الذي يناقض ما رامه ابن تيمية بعد ذلك. فالفلسفة ـ حسب إخوان الصفا ـ «أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم»[1]. فلا يقتصر مقصدها على بلوغ النفس كمالها بالمعرفة النظرية، بل يتجاوزها إلى العمل؛ لكن، العمل على وفق النظر القويم. فالفلسفة إذن، تنقسم ـ حسب إخوان الصفا ـ إلى أربعة أقسام، هي[2]:

١ ـ الرياضيات.
٢ ـ المنطقيات.
٣ ـ الطبيعيات.
٤ ـ الإلهيات.

وتندرج تحت الرياضيات والمنطقيات فروع أخرى، حيث قسموها بدورها إلى أقسام. فالرياضيات تشمل أربعة أنواع، هي الأرثماطيقي (Arithmetic) والجومطريا (Geometry) والاسطرنوميا (Astronomy)

---

(١) إخوان الصفا، الرسائل؛ الرسالة الأولى، ج١، ص ٤٨، دار صادر ١٩٥٧، بيروت.
(٢) المصدر السابق، الرسالة ٧، ج١، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

والموسيقى. أما المنطقيات فهي تشمل تسعة أنواع هي: بيوطيقا (Poetica) وريطوريقا (Rhetorica) وطوبيقا (Topica) وأنالوطيقا (Analytica) وسوفسطيقا (Sophistica) وقاطيغورياس (Categoriac) وباري ارمينياس (Perihermeneias) وأنالوطيقا الأولى (Analytica Prira) وايساغوجي (Siagoge).

إذا كان ابن تيمية فيما بعد ـ وكما تبينا سابقاً ـ يرى المنطق، وبالتالي الفلسفة، ثمرة لآراء اليونان في الإلهيات. فإن إخوان الصفا كانوا قد جعلوا الإلهيات مقصداً لهذه العلوم، وجعلوا منها مراداً لها. وأبوا أن يقسموا ـ كما فعل غيرهم ـ هذه العلوم، بل راعوا عنصر التداخل والتكامل فيما بينها. فالرياضيات مثلاً، مقصدها الوصول «.. والسلوك والتطرق منها إلى علوم الطبيعيات. وغرضهم من النظر في الطبيعيات هو الصعود منها والترقي إلى العلوم الإلهية»[1]. فمنظور أهل الصفا إلى هذه الصنائع يرتقي صُعداً إلى المقصد الأعلى ـ الإلهيات ـ ولا ينطلق منها نُزلاً نحو هذه الصنائع كما نحا بعد ذلك ابن تيمية. أما فيما يتعلق بصلة الفلسفة بالدين؛ فإن الناظر في متون إخوان الصفا، ومختلف آرائهم حول الحكمة وفروعها، يدرك بأن من الصعوبة إيجاد انفكاكاً حقيقياً بين الدين والحكمة. فعلى الرغم من أن إخوان الصفا لم يخفوا اعتبار الدين أشرف من الفلسفة، إلاّ أنهم نظروا إليهما على أساس من التكامل. فالفلسفة بما هي العقل في صورته المنظمة يقع في طريق إسناد الإيمان. فهو متقدم عليه من حيث هو دال عليه، معزز لحقيقته. فإذا كانت وظيفة الدين، هي الرقي بالإنسان إلى مدارج القرب من الإله والتشبه به، فإن للحكمة مقصداً يصب في ذلك. فإخوان الصفا خلعوا على الحكمة تعريفاً جديداً هو «التشبه بالإله حسب الطاقة البشرية»[2]. لقد اعتبر إخوان الصفا العقل سابقاً على الإيمان، من جهة أن العقل هو طريق الإقرار والتصديق

(١) المصدر السابق، الرسالة الأولى، ج١، ص ٧٥.
(٢) المصدر السابق، الرسالة ٥، ج١، ص ٢٢٥.

بـالـوحـي. ففـي البدء كان العقل؛ وذلك بناءً على قوله تعالى: ﴿الذين أوتوا العلم والإيمان﴾[1]. وقد دعا الأنبياء «الأمم إلى الإقرار أولاً بما أخبرتهم»[2]. من هنا كان التداخل بين الدين والفلسفة، أمراً مؤكداً عند الإخوان؛ فالفلسفة «هي المنهـج العقلي لفهم الدين»[3]، وليست منهجاً مناقضاً له. يقول إخوان الصفـا بصـدد تـكامل الدين والفلسفة: «ثم اعلـم أن العلوم الحكمية والشريعة النبـويـة كـلاهمـا أمـران إلهيـان يتفقـان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل، ويختلفان في الـفروع، وذلـك أن الغرض الأقصى من الفلسفة هو ما قيـل: إنهـا التشبـه بـالإلـه بحسب الطاقة البشرية كما بينا في رسائلنا أجمع، وعمدتها أربع خصال:

«أولاهـا معـرفـة حقـائـق الموجودات، والثانية اعتقاد الآراء الصحيحة، والثالثة التخلق بالأخلاق الجميلـة والسجايا الحميدة، والرابعة الأعمال الزكية والأفعـال الحسنـة. والـغرض الأقصـى مـن هـذه الخصال هو تهذيب النفس والتـرقـي مـن حـال النـقص إلـى التمـام، والخـروج مـن حد القوة إلى الفعل بـالظهـور، لتنـال بـذلك البقاء والدوام والخلود في النعم مع أبناء جنسها من الملائكة. وهكذا الغرض من النبوة والناموس هو:

تهـذيب الأنـفس الإنسانية وإصلاحها وتخليصها من جهنم عالم الكون والفسـاد، وإيصـالهـا إلـى الجنـة ونعيـم أهلهـا في فسحة عالم الأفلاك وسعة السماوات، والتنعم من ذلك الروح والـريحـان المذكور في القرآن. فهذا هو المقصود مـن العلـوم الحكميـة والشـريعـة النبوية. وأما اختلافهما في الطرق المـؤديـة إليهـا فمن أجل الطبائع المختلفة والأغراض المتغايرة التي عرضت للنفـوس وبـذلك اختلفت موضوعات النواميس وسنن الديانات ومفروضات

---

(١) سورة الروم، آية: ٥٦.
(٢) إخوان الصفا، الرسائل، الرسالة ٤٦، ج٤، ص ٦٢.
(٣) المصدر السابق، الرسالة ٢٨، ج٣، ص ٣٠.

الشرايع، كما اختلفت عقاقير الأطباء وعلاجاتها بحسب اختلاف الأمراض العارضة للأجساد من الآلام والأوجاع، وبحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة»[١].

ويذكر إخوان الصفا في مورد آخر: «غرض الأنبياء عليهم السلام في وضعهم النواميس والشرائع، وغرض الحكماء في وضع السياسات ليس هو إصلاح أمور الدنيا فحسب، بل غرضهم جميعاً في ذلك إصلاح الدين والدنيا جميعاً، فأما غرضهم الأقصى فهو نجاة النفوس من محن الدنيا وشقاوة أهلها، وإيصالها إلى سعادة الآخرة ونعيم أهلها»[٢].

ولا يفوت إخوان الصفا الإشارة إلى ما قد يسقط فيه الطرفان ـ الفلاسفة وخصومهم ـ من اختلافٍ يقوم في أغلبه على الجهل بالطرف الآخر. فالفلسفة رغم كل ما يمكن قوله في حقها، هي الصنعة الأرقى في دنيا الصنائع، وهي «أشرف الصنائع بعد النبوة»[٣]. ما يؤكد على أهمية الشريعة بالنسبة لإخوان الصفا أنفسهم. فالنزاع الذي عادة ما ينقدح بين أنصار الفلسفة وخصومهم، هو ناتج عن الجهل من الطرفين. بل إن إخوان الصفا يوردون خبراً غريباً ينسبونه للرسول صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «لو عاش أرسطوطاليس، لآمن بي»[٤]. وهو ما يعكس إصراراً بالغرابة نفسها على جعل الوفاق بين الطرفين قائماً.

إذن، الشريعة والفلسفة متفقتان في نظر إخوان الصفا، وإن رأوا للشريعة الأولوية والمقام الأعلى. ومن هنا فإن النظر في الفلسفة يجب أن يسبق بإلمام كبير للشريعة، درءاً لمأزق السقوط في مغالطات الفلاسفة. فالعارف بالشريعة يمكنه الإفادة دون سقوط فيما يخالف الناموس؛ فـ«الفقهاء وأصحاب الحديث وأهل الورع والمتنسكون قد نهوا عن النظر في علم النجوم. وإنما نهوا عنه لأن

---

(١) المصدر السابق، الرسالة ١١، ج١، ص ٤٢٧.

(٢) المصدر السابق، الرسالة ٥، ج١، ص ٢٢٥.

(٣) المصدر السابق، الرسالة ١١، ج١، ص ٤٢٧.

(٤) المصدر السابق، الرسالة ٤٨، ج٤، ص ١٧٩.

علـم النجـوم جـزء مـن علم الفلسفة. ويكره النظر في علم الفلسفة للأحداث والصبيان وكل من لـم يتعلم علم الدين، ولا يعرف من أحكام الشريعة قدر ما يحتاج إليه، وما هو فـرض عليه ولا يسعه جهله وتركه، فأما من تعلم الشريعة وعرف أحكام الدين، وتحقق أمر الناموس، فإن نظره في علم الفلسفة لا يضره بل يزيده في علم الدين تحققاً، وفي أمر المعاد استبصاراً، وبثواب الآخرة وبالعقاب الشديد يقيناً، وإليها اشتياقاً، وفي الآخرة رغبة، وإلى الله قربة»[1].

ـ محي الدين ابن عربي

إذا التفتنـا إلـى ناحية ابن عربي، فإننا نلاحظ ضرباً آخر من المنافحة عن الحكمـاء، تنطلـق هـذه المرة من رجل عرفان، لا يكاد يبتعد كثيراً عن جوهر النظر، كما تحدد عند إخوان الصفا أنفسهم. النظر الذي يقر بالعقل في صورته الأفـلاطـونيـة حيـث يتعـالـى فـي معرض خفقان النظر داخل مسالك الحقيقة. فـالعقـل/ الحجـاب كمـا تقـرر عنـد إخوان الصفا، لا يلقى تهويناً قاسياً ونفياً قـاطعـاً كمـا نحـا ابـن تيميـة؛ بل يلقى احتفاءً في نطاق التعقل المحصور في الظواهر، فيما دعوا عملياً إلى توسيع دائرة العلم، ومسالك الحقيقة، بإقحام التأويل في صلب النظر العقلي. فكان النقد ـ كما سبق ذكره ـ ينطلق من داخل الحقل الفلسفي وليس من خارجه. فليس كل ما يقوله الفيلسوف باطلاً، بل فيه مـن الحـق الكثيـر. فـإن كـان أهـل النظـر فئة قليلة، لا يعني أن عقائد العامة المتوصل إليها بطريق التواتر والظاهـر بـاطلـة. ولذلك تكون الخصومة القائمة عـلـى أسـاس عـدم استيعـاب آراء أهـل النظر، هي من الجهل والفساد؛ «فلا يحجبـك أيها الناظر في هذا الصف من العلم الذي هو العلم النبوي الموروث منهـم ـ صلـوات الله عليهـم ـ إذا وقـفت على مسألـة من مسائلهم، قد ذكرها فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر في أيّ علم كان، فتقول في هذا القائل الذي

---

(١) المصدر السابق، الرسالة ٣، ج١، ص ١٥٧.

هـو الصـوفـي المحقّق: إنه فيلسوف، لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها واعتـقدهـا، وإنه نقلها منهم، أو أنه لا دين له، فإن الفيلسوف قد قال بها ولا ديـن لـه. فـلا تفعـل يـا أخـي! فهـذا الـقول قـول مـن لا تحصيل له. إذ الفيلسـوف لـيس كـل علمـه بـاطـلاً. فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق، ولا سيما إن وجدنا الرسول ﷺ قد قال بها. و سيما فيما وضعوه من الحكـم والتبـرؤ مـن الشهـوات ومكـائـد النـفوس، وما تنطوي عليه من سوء الضمائر [. . .] وأما قولك: إن الفيلسـوف لا دين له، فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل. وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل»[1].

ولا ينظـر إلـى الفلسفـة كـونهـا خصمـاً للـديـن. فطريق العقل سديد، والمستنـد إليـه ظـافـر بـالإيمـان بـل همـا ـ أي العقـل والإيمـان ـ متكـامـلان متعاضدان، فللعقل «نور يدرك به أمور مخصوصة؛ وللإيمان نور به يدرك كل شيء ما لـم يقـم مـانـع. فبنـور العقل تصل إلى معرفة الألوهية وما يجب لها ويستحيـل، ومـا يجـوز منهـا فلا يستحيل. وبنور الإيمان، يدرك العقل معرفة الذات، وما نسب الحق إلى نفسه من النعوت»[2].

فالتقليد الـذي جـرى عليـه أنصار الفلسفة من الكندي ومروراً بالفارابي وانتهاءً بالمتأخرين منهم، هـو أن يجعلـوا الدين غاية الفلسفة. فحثوا الطالب علـى الإلمـام بالشـريعـة قبـل ولـوج عـالم الحكمة. فهما بالنتيجة متكاملان، والفرق يكمن في أسلـوب التـوصل إلى الحقيقة الواحدة. فتفهيم الشيء حسب الفارابي، يكون على ضربين: «أحدهما أن تعقل ذاته، والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه، وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين: إما بطريق البرهان اليقين، وإمـا بطـريـق الإقنـاع، ومتـى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت

---

(١) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج١، ص ١٤٥، ط٢ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

معانيها أنفسها، أو وقع التصديق بها على البراهين اليقينية. . كان العلم المشتمل على تلك المعلومات «فلسفة». ومتى علمت بأن تخيَّلت بمثالاتها التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خيّل عنها عن الطرق الإقناعية. . كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء «ملة» (دينا)»[1].

ـ أبو حيان التوحيدي

من جهته ينقلنا أبو حيان التوحيدي، إلى مستوى آخر من المعالجة؛ تلك التي تجعل من متعة الأدب متنا يحمل أعتى أشكال النزاع بين الفلسفة وخصومها. فقد استطاع فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، أن يستعرض من خلال كتابه «الإمتاع والمؤانسة» تلك المناظرة التي جرت بين كلٍّ من أبي سعيد السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي. حاول أبو حيان التوحيدي، أن يقدم إجابات مؤنسة عن أهم الإشكالات المطروحة على الفلاسفة، بأسلوب أدبي ممتع، دون أن يقحم رأيه الذي أجله إلى حين، مكتفياً بسرد المحاورة. أما لو أردنا فهما مزيداً لموقف أبي حيان التوحيدي من الفلاسفة، لفهم مؤدى إيراده لهذه المناظرة، فإننا نقف على رؤية صريحة للفلسفة والمنطق، حيث أكد على ميوله بوضوح، قائلاً: «وليس في المنطق كفر ولا جهل ولا دين ولا مذهب، ولا نحلة ولا مقالة، وإنما هو تصفية المعاني، وتنقية الألفاظ، فمن غمره الشكُّ في هذا القول، واعتراه الريب، عند هذا الوصف فليتقدم ناظراً فيه، متصفحاً لأوائله وثوانيه، فإنه يجد بيان هذا القول حاضراً، والشاهد فيه ظاهراً وقد عابه ناس، ولكنهم كانوا عامة وأشباه عامة. فأما الخاصة وأشباه الخاصة فلا يعيبونه، ولا يجيزون عيبه»[2].

---

(١) الفارابي، تحصيل السعادة، بتوسط د. فؤاد معصوم، إخوان الصفا، ص ١٢٤ ط١، دار المدى للثقافة والنشر ١٩٩٨.

(٢) أبو حيان التوحيدي، رسالتان في الصداقة والصديق وفي ثمرات العلوم، ص ٢٠٥، نشر أحمد فارس الشدياق، ١٣٠١هـ ـ ١٨٨٤م.

ولـم تكـن الفلسفـة الصنعـة الوحيـدة لأبي حيَّان؛ وإن كانت هي عالمه الذي يمدُّه بالـرؤيـة، والهاجس الذي يسكنه. يحاول غير ما مرة أن يتنصل من هذا الإنتماء، ويجهد نفسه لرفع هذه الصفة عنه، مثل قوله: «رأيت فضلاء من الفلاسفة وهم الذين نوهت بأسمائهم مراراً، يكثرون الخوض في معنى الإمكان ويتداولون المسألة والجواب فيه، وقد اقتبست منهم ما رسمته في هذا الكتاب على طريقة قريبة، وألفـاظ معهـودة، فأشركني في تقبل الفائدة إن كنت طالب فـائـدة، ولا تسبـق إلـى الاستحسـان، والاستقباح والتخطئة والتصويب، قبل التفهم والتصفح والتقليب والتنقير»[1].

ومثل ذلك قوله، حاكياً عن أبي سليمان المنطقي: «ثم أجاب بكلام لا يـدخـل فـي هـذه الرسالة لأنه من الفلسفة التي هي موقوفة على أصحابها، لا نزاحمهم عليها ولا نماريهم فيها»[2].

يسوق أبو حيان التوحيدي تلك المناظرة الشهيرة التي قادها أبو سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام، دون أن يتصرف في آراء أصحابها، مع أنه احتفظ لنفسه بوجهة نظر عابرة جواباً على أسئلة الوزير ابن سعدان. لعله هدف من وراء إيراده هذه المناظرة، نوعاً من الامتاع والمؤانسة على حدّ وصف مصنّفه. مركزاً على ما جادت به قريحة المتناظرين من سديد القول وجميل العبارة[3].

إلاّ أن أبـا حيـان التـوحيـدي، على الرغم من إيراده للمناظرة، يبدو أنه على خـلاف شديد مع رأي أبي سليمان بخصوص الإشكالات التي ساقها ضد الفلسفة. فلا يخفى على فيلسوف الأدباء، حينما يكون الأمر متعلقاً بالنظر في

---

(١) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص ٢٠٩، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية ـ القاهرة ١٩٢٩م.

(٢) أبو حيان التوحيدي، رسالتان في الصداقة والصديق، ص ٢١.

(٣) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ج٢، ص ٥، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ط٣ ـ ١٩٦٦، دار مكتبة الحياة ـ بيروت.

المفاهيم، إلاّ أن يكون دقيق النظر، وسديد الرأي. هكذا استطاع التوحيدي أن يفصل ما بين حسن المزاج، والمغالطة التي ميَّزت خصم الفلسفة في شخص أبي سليمان، قائلاً:

«إن شيخنا أبا سليمان غزير البحر، واسع الصدر، لا يغلق عليه في الأمور الروحانية والأنباء الإلهية والأسرار الغيبية، وهو طويل الفكرة، كثير الوحدة، وقد أوتي مزاجاً حسن الاعتدال، وخاطراً بعيد المنال، ولساناً فسيح المجال، وطريقته هذه التي اجتباها مكتنفة بمعارضات واسعة، وعليها مداخل لخصمائه، وليس يفي كلّ أحد بتلخيصه لها، لأنه قد أفرز الشريعة من الفلسفة، ثم حثّ على انتحالهما معاً، وهذا شبيه بالمناقضة..»[1].

ـ ابن رشد

أخيراً، قد يقال، إنَّ «تهافت التهافت» كان بمثابة الأكسير الذي أعاد الحياة للجسد الفلسفي العربي، بعد أن سددت له تلك الضربة القاتلة مع رائد

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣ يوضح أبو حيان هذه المناقضة في تحليله لردود ابن سليمان على مزاعم الحكماء في شأن توافق الشريعة مع الفلسفة، قائلاً في مجلس الوزير: «إن أبا سليمان يقول: إن الفلسفة حقّ لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حقّ لكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، وأحدهما مخصوص بالوحي والآخر مخصوص ببحثه. والأول مكفي والثاني كادح، وهذا يقول: أمرت وعلمت، وقيل لي وما أقول شيئاً من تلقاء نفسي؛ وهذا يقول: رأيت ونظرت واستحسنت واستقبحت؛ وهذا يقول: قال الله تعالى وقال الملك؛ وهذا يقول: قال أفلاطون وسقراط، ويسمع من هذا ظاهر تنزيل، وسائغ تأويل وتحقيق سنة واتفاق أمة؛ ويسمع من الآخر الهيولى والصورة والطبيعة والأسطقس والذاتي والعرضي والأيسيُّ والليسي، وما شاكل هذا ممّا لا يسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي ولا مانوي. ويقول أيضاً: من أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فيجب عليه أن يعرِّد بعنايته عن الفلسفة ويتحلى بهما مفترقين في مكانين على حالين مختلفين، ويكون بالدين متقرباً إلى الله تعالى، على ما أوضح له صاحب الشريعة عن الله تعالى، ويكون بالحكمة متصفحاً لقدرة الله تعالى في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين، المحيرة لكل عقل، ولا يهم أحدهما بالآخر [...] فإن الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية، والديانة مأخوذة من الوحي الوارد من العلم بالقدرة» المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

السوفسطائية الإسلامية؛ أبي حامد الغزالي. والحق يقال، إنَّ المشروع الرشدي، لم يكن مجرد انتصار «لموضوعية النقد وأخلاقية الحوار»؛ بل هو مشروع نقدي لم يفته أن يضع يده على بعض جراحات الجسد الفلسفي العربي الإسلامي. وقد اكتسب النقد الرشدي لعدد من الإشكالات التي ترد من داخل التفكير الفلسفي، صبغة موضوعية، وأهمية كبيرة، نظراً لخلوها من غائية خارج عالم الفلسفة. فقد جاءت ردود ابن رشد على الغزالي قوية لا تدع للقارىء أدنى شك في أن ناقد الفلاسفة لم يكن يقصد أكثر من إرضاء رغبة في النفي والتدمير لكيان، طالما أمدّه ـ هو ذاته ـ بآليات في النظر، حيث سوف يكون ـ بعد ذلك ـ متهماً من قبل المقربين إليه. فكان النقد الرشدي ينقسم إلى قسمين:

الأول: يتعلق بظروف وملابسات الناقد ـ الغزالي ـ، وفيها يحاول تقديم رؤية فيما ينبغي أن يكون عليه الحوار والنقد الموضوعي.

الثاني: يتصل بالإشكالات التي أوردها في سياق نقضه على الفلاسفة.

لقد كان مراد الغزالي من تصنيفه هذا، تكدير مذهب الفلاسفة وإظهار تهافتهم، وإبطال دعواهم. ويستشكل ابن رشد على هذه الدعوة، بأن الأمر يوجب على الغزالي البدء بتقرير الحق بدل البدء بما يوجب الحيرة. وهذا الإشكال كما يورده ابن رشد لا يرقى إلى باقي الإشكالات الأخرى، التي ساقها ردّاً على الغزالي. ذلك بأنّ البناء يستوجب فعل الهدم ابتداءً. إلاّ أن الإشكال الرئيسي هنا، يتعلق بخلوّ آراء الغزالي من طرائق البرهان. فمن هذه الناحية، حاول ابن رشد تقويض ادعاءات الغزالي، واصفاً مشروعه بالتهافت، فيقول عنه في مفتتح «تهافت التهافت»: «أن نبيّن مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب «التهافت» لأبي حامد، في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان»[1].

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٥ ط١ ـ ١٩٩٣ دار الفكر اللبناني.

إنَّ الغـزالـي فـي نظـر ابـن رشـد، لـم يكن سوى مغالط، وسفسطائي، وجـدلـي، وهـو فـي جميع الأحوال، جاهـل بمقالات الفلاسفة؛ إنّه بالأحرى يقابـل الفاسد بالفاسد[1]. أما من جهة ثانية، فهو سفسطائي، ينقل «الكلام من المسألة الأولى، إلى الكلام في الإرادة، والنقل فعل سفسطائي»[2].

إن النقد الرشدي، هو محاولة لكبح جماح الغزالي وادعاءاته التي تفنن ابـن رشـد فـي جعلهـا لا تـرقى إلى حدود البرهان، بل هي في أكثرها أقاويل جدلية. فكان من الطبيعـي، أن يفيد ابن رشد من سنوات طوال خلت، قضاها طـراً فـي مـزاولـة مهمة الشرح والتلخيص لأعمال فلاسفة سابقين على رأسهم أرسطو. كل ذلك جعله يظهر بمظهر الناقد الحاذق الملم بموضوعه؛ هذا وإن كـان هـذا الأخيـر لـم يتمكن من الخروج عن مقررات النظر الأرسطي، حيث تبناها ونافح عنها، وجعل منها رهانه الأخير في مناقشته لأبي حامد وغيره من الفلاسفة الذين ارتأى فيلسوف قرطبة، عدم استيعابهم للمراد الأرسطي. فمن الناحية البرهانية الأرسطية، كان ابن رشد فارس الملحمة التهافتية، حيث أمكنه إيقـاف هجمـات الخصـوم؛ مع أنَّ النقد الرشدي، لم يرق إلى مستوى النقد الجـذري لعـددٍ مـن الإشكالات المطروحة على الفلسفة الأرسطية، والتي على رأسها، إشكالية «أحادية» الدليل البرهاني القياسي؛ إن كان حقّاً محرزاً وحيداً للمعرفـة أم لا!؟ وهـو إشكـال، سـوف نتبيـن أهميتـه في الطريقة التي اقتفتها الحكمـة المتعاليـة، فيمـا بعـد. غيـر أنَّ ابـن رشـد، الفيلسوف، سوف يفرد لإشكاليـة العلاقـة بين الفلسفة والشريعة، مصنفاً مهماً، بلغت شهرته الآفاق؛ ألا وهو «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»[3]. ينتصر

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٣) ورد عنوانه في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة (ت ٦٣٠هـ) على الشكل التالي: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. وأورده أيضاً في مورد آخر بعنوان=

فيه للتكامل والوئام بين الجانبين. فالفلسفة بما أنها لا تعدو كونها مجرد نظر عقلي في الموجودات، تنتهي إلى إحراز المعرفة بالصّانع. فهي بهذا الإعتبار، ومن حيث مقصدها، تنتهي إلى الشرع، وتعزز حقيقة الإيمان؛ ما دام أنها طريق أيقن لمعرفة الصانع. بل، وما دام الصانع دعانا للنظر والتدبر في الموجودات بالعقل، فإن النظر الفلسفي يغدو مطلباً متعيناً، ومأموراً به شرعاً. فقد كان «الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك، فبيّن أن ما يدل عليه هذا الاسم [الفلسفة والعلوم العقلية] إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه»[1].

وبما أن الشارع دعا إلى النظر في الموجودات، وحثّ على معرفة الصانع بالدليل والبرهان، ترتب عليه، أن النظر في مقدمات البرهان وطرائقه، هو من سنخ الواجب السابق. وهذا ما يؤسس لمشروعية «المنطق»، «فقد يجب على المؤمن بالشرع الممثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل»[2]. ولا داعي بعد ذلك إلى رفض النظر العقلي من حيث هو علم نشأ في غير هذه الملّة، فليس لقائل أن يقول: «إنَّ هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول»[3]. ما دام أن النظر في القياس الفقهي من المعمول به عند المسلمين، وما دام أثبته غالبية الأمة، ما عدا قسم من «الحشوية قليلة وهم محجوبون بالنصوص»[4].

= «فصل المقال في الموافقة بين السنة والشريعة» بالإضافة إلى صيغ أخرى ذكرها الباحثون على غرابتها.

(١) ابن رشد، فصل المقال وتقرير بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ١٦، تحقيق وتعليق عبد المجيد هموط ـ ١٩٩٦ دار معد للطباعة والنشر والتوزيع ـ دمشق ـ سورية.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٢.

ابـن رشـد، لـم يـدافـع عن الفلسفة بإقرار صلتها بالشريعة، على النحو الـذي جرى عليه ديدن أنصار الفلسفة؛ بل وقف موقف المهاجم للناكرين لها، واعتبر رفضهم للفلسفة، بمثابة طعنة في خاصرة الدين، وجهل وبُعد عن الله، فقد «تبين من هذا أنَّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وإن من نهى عن النظر فيها مـن كـان أهلاً لننظر فيها، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العـدالة الشـرعيـة والفضيلـة الخلقية ـ فقد صدّ عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلـى معـرفـة الله وهـو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله . . »[1].

ويعي ابن رشد بعضاً من تلك الأسباب التي قد تدفع بعضهم إلى الإنكار على الفلاسفة، وإعلان الحرب على الفلسفة فليس من المعقول في شيء أن نعرض عن الفلسفة لمجرّد ورود قوم «من أراذل الناس قد يظنّ بهم أنهم ضلوا مـن قبـل نظرهم فيها [الحكمة]»[2]؛ إنما ذلك شبيه بمن منع «العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوماً شرقوا به فماتوا»[3].

وينتهـي ابـن رشـد إلـى وضـع مخطـط للتوفيق بين الحكمة والشريعة، يوضح فيه بعض الأساليب التي بها يمكن رفع التكلف عن الشريعة، معرباً عن ذلـك: «فيجـب علـى من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة، أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيءٍ مما كلفنا اعتقاده ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً إلاّ إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه، أعني ظهوراً مشتركاً للجميع فإن الأقاويل الموضوعة فـي الشـرع لتعليم الناس إذا تؤملت يشبه أن يبلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج

(١) المصدر السابق، ص ٢٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٧.

عـن ظـاهـرهـا ما هو منها ليس على ظاهره إلا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصـة ليسـت توجد لغيرها من الأقاويل. فإنَّ الأقاويل الشرعيَّة المصرَّح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز:

١ ـ إحداها إنه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها.

٢ ـ والثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حدٍ لا يقف على التأويل فيها، إن كانت ممَّا فيها تأويل إلا أهل البرهان.

٣ ـ والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق.

هذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة [. . .] وبودنا لو تفرغنا بهذا المقصد وقدرنا عليه [. . .] فسنثبت منه قدر ما يسر لنا منه، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد، فإن النفس مما تظل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم. . . »[1].

الحكمة المتعالية

كلمـا جـرى الحديث عن الفلسفة في محيطها الآخر، حيث تتحكم آلية العرفان وتستبد الحكمة الإلهية بلغتها الإشراقية، كلما برزت الحاجة إلى قلب زاويـة الرؤية وإعادة ترتيب آلية النظر. إن تاريخ الفلسفة بالمشرق الإسلامي، خصـوصـاً بعد ذلك الانبعـاث الذي أحدثته السينوية، لم يصنع نفسه إلاَّ مرة واحـدة. فيبقـى الأمـر خـارج نطاق تأثير ما يسمى الآن بتاريخ الفلسفة، حيث تصنف المراحل والأطوار، قسراً، دون أي التفات إلى عمق تكوينها.

ومع فلاسفة إيران، وتحديداً حينما نشرع في بسط الحديث عن الفلسفة المتعالية لفيلسوف شيراز، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لكي نعالج الموضوع، علاجاً تكوينياً. وإن كان للتاريخ هنا من دور، فهو لا يتعدَّى النقلة الأولى التي

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٥ ـ ٧٦.

تسبـق هـذا التكـوين. من هنا يجب أن نفصل، حقيقة، بين ما كان يجري في المشرق مـن نشـاط فلسفي كبير، وبين الخطوات التي ظلت تتبعها الفلسفة في المغرب؛ من حيث هي شديدة الصلة بتاريخ الفلسفة. ولعل الظروف التي مرّ بها ابـن رشـد، لم تكن تسمح لمؤلفاته حينها بالانتشار في كامل ربوع العالم الإسـلامي. لذا فنحن أمام حقل ثقافي آخر، لا موطن فيه للحظة الرشدية. بل إنه شهد لحظاته الخاصة، التي رسمت أمامه مساراً بعيداً، بلغ قمة أوجه مع «اللحظة الشيرازية». هذه الأخيرة أمكنها تحقيق نقلة أفقية هائلة داخل الموروث السينـوي الكبيـر؛ متمسِّكـة بموقفها النقدي الجذري وآلياتها في النظر، القائمة على استـدمـاج قـولهـا الفلسفـي بمـوروثها الروحي، الأمر الذي يمنحها أصالة أعمق. هكذا لم تكن الرشدية حدثاً ذا أهمية في تاريخ الفلسفة بالمشرق، بل إنها مـرت مـرور الكـرام؛ لـم يخطـئ هنري كوربان، حين وصفها بواضح العبارة: «ولقـد غـرب عن بالهم، والأمر كذلك، ما كان يحدث في الشرق، حيث مرت مـؤلـفات ابـن رشـد دون أثـر ملحـوظ. فـلا دار فـي خلـد «نصير الطوسي» أو «ميرداماد» أو «هادي السبزواري» ما تعلّقه تواريخ الفلسفة عندنا من أهمية ومعنى على ذلك النقاش الجدلي الذي دار بين الغزالي وابن رشد بل إننا إذا ما أوضحنا لهم ذلك، لأثار الأمر دهشتهم، كما يثير دهشة خلفهم اليوم»[1].

الحكمـة المتعـاليـة عند صدر المتألهين، ليست سليلة تراكم قديم لآراء وفلسفـات سـابقـة. نعـم، كانت هذه بمثابة أرضية إقلاع متينة، وزاد لشحذ الـذهـن كـي يعـانـق أنأى الآفاق المعرفية. إنها بالأحرى، انقلاب داخل هذا الموروث الهائل، يقيم صرحه الشامخ في قلب روحية الإسلام الدافقة وتصوره الشامل. فالأرضية التي تقوم عليها الحكمة المتعالية، هي المحيط الإسلامي؛ وتحديداً الإسلام الشيعي الذي كان له الفضل في إمداده بهذه العناصر الروحية المكثفـة. لهـذا يتعيـن علينـا الإلتفـات إلـى أهـم مرجعية روحية لهذه التجربة

---

(١) صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص٣٥٨، المكتبة المصطفوية/ إيران.

الشيرازية؛ فنقول، إنها تنحصر في موقف باطني ـ مع اعتبار التوازن في النظر ـ من القرآن الكريم. وهذا الموقف إنما يتجلَّى بوضوح في التأويل الروحي الذي احتضنته تعاليم الأئمة. وكل ذلك، بناءً على منظور خاص لفلسفة الإمامة في نطاق الإسلام الشيعي، حيث يمثل هذا الأخير الوجه الآخر للحقيقة في الإسلام؛ ألا وهي الحقيقة الغائبة المستورة تلك التي يمثلها علم الإمام.

إذا ما أجّلنا الحديث عن هذا الموضوع إلى مناسبة أخرى، ورجعنا إلى القرآن، بما هو المصدر الأول والمرجعي للحقيقة والشريعة في الإسلام، فسنقف على ما فيه الكفاية من آيات دالة، ظاهراً أو تلميحاً، على ضرورة النظر العقلي، إن في الأنفس أو الآفاق، طلباً للمعرفة القصوى، وتعزيزاً لحقيقة الإيمان. لقد قصد الإسلام منذ الوهلة الأولى، إحداث نقلة كبرى في الحياة الثقافية العربية. وذلك بالتحول من ثقافة تتمحور حول عالم الشعر، حيث ما فتىء يمثل ديوان العرب ومدار انشغالهم الذهني ومحور اهتمامهم اليومي، إلى عالم القرآن، الذي أتى ناسخاً لما قبله، وكان محور ثقافة المسلمين. هذه النقلة، وإن لم تكن حاسمة في التاريخ الإسلامي، ولم تشمل إلاّ دائرة محدودة، فإنها تمثِّل غاية الإسلام الكبرى. فإذا كان القول الشعري خالياً من مقاصد العقلانية؛ بل هو بالأحرى سعي وتعزيز للمفارقة، وترسيخ للدهشة المتنكرة للبرهان.. فإن النظر القرآني، أحدث ثورة في رؤية العربي، إذْ حوَّلها إلى آفاق النظر والتدبر والبرهان، وهي مفاهيم لم تكن من جنس ثقافة العرب ولا من طبيعة الشعر ونزعاته. من هنا، فإن البذور الأولى للنظر العقلي في الإسلام ظهرت مع النصوص المرجعية الأولى. فالقرآن ما فتىء يوجه المؤمنين إلى النظر والتعقل في الأنفس والآفاق مثل قوله تعالى:

ـ ﴿**كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون**﴾ [البقرة: ٢٤٢].

ـ ﴿**إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون**﴾ [يوسف: ٢].

ـ ﴿**وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون**﴾ [المؤمنون/ ٦١].

- ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ [العنكبوت/ ٤٣].

- ﴿وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ [البقرة: ١٦٤].

- ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ [الحج: ٤٦].

- ﴿فلينظر الإنسان ممَّ خلق﴾ [الطارق: ٥].

- ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها﴾ [ق: ٦].

- ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ [العنكبوت: ٢٠].

هذه الآيات وآيات كثيرة أخرى تؤكد على أهمية النظر والتفكر في الإسلام. فحينما كان يوجه إلى النظر في بداية الخلق وكيفية بناء السماء، لم يكن يجهز تفسيراً مفصلاً عن كل هذا، بل اكتفى بالدعوة إلى التفكر في هذه الحقائق، ما يعني أن تحريضاً مبكراً للعقل كان قد حلّ في البيئة العربية، ويؤسس لثقافة جديدة، هي ثقافة النظر المبني على التأمل الحر لقوانين الحياة ونواميسها.

هناك من الناحية الأخرى ما يعزز هذا المنحى العقلاني في الإسلام. والأمر هنا له صلة بظاهرة فريدة، شهدها تاريخ الفكر الإسلامي في زمن مبكر. تتعلق بجملة من خطب ورسائل الإمام علي ابن أبي طالب، حيث قام بجمعها وترتيبها، الشريف الرضي. ولهذه المدونة مكانتها الخاصة في الإسلام الشيعي تحديداً، نظراً لما يمثله الإمام علي بن أبي طالب، بوصفه أول إمام من أئمة أهل البيت. تمثّل هذه الخطب مرحلة فارقة في التاريخ الإسلامي، حيث بدأت تتشكل أولى إرهاصات اللغة الفلسفية؛ لا يتردد الناظر في اعتبارها الأساس التاريخي لنشأة التيارات العقلانية في الإسلام - وعلى رأسها التيار المعتزلي -. فقد نافح المعتزلة عن هذه المدونة فأمعنوا الاحتفاء بها شرحاً واستهدوا بمعانيها أيما اهتداء. فلا تجد أحداً من المعتزلة إلاّ وقد غمره

الامتنـان بمـا كان قد أفاده من تعاليمها. فهم على مختلف أهوائهم وطبقاتهم، يصـرون علـى انتسـابهـم إلى هذا المنحى الذي مثلته التعاليم العقلانية للإمام علي بن أبي طالب[1].

ـ بذور التفكير الفلسفي في نهج البلاغة

تعـاليـم الإمـام علـي بـن أبي طالب كما وردت في نهج البلاغة، سواء تعلقت بالشأن التربـوي أو السيـاسـي أو الإداري. . فهي تعكس برمتها منحى خـاصاً؛ هـو تنـزيـل العقل، منزلة الرهان الأخير في مضمار الثقافة الإسلاميَّة.

---

(١) لعل الباحث وهو يقلب النظر في نصوص نهج البلاغة، يدرك فرية من رام التشكيك في سنده. مع أن رأياً كهذا لا يمكن أن يصدر إلاّ عن خصم واضح التعصب. فقد جمعه واحد من أشهر أعلام التراث الإسلامي علماً وتقى، كما أخبر عن ذلك ابن خلكان في وفيات الأعيان. وعلى الرغم من أن الشريف الرضي، ما كان يهمه أكثر من انتقاء بعض مما كان مدوناً هنا أو هناك من خطب ورسائل وحكم للإمام علي بن أبي طالب، قصد تحضير مأدبة للبيان وسفر فريد من آي البلاغة إمعاناً في إبراز مظاهر الإعجاز والإمتاع في منطق الإمام. وكان قد اعتمد مصادر مختلفة، وردت فيها بصورة متفرقة هذه الخطب والرسائل والحكم، لدى مؤرخين وأدباء، أمثال المسعودي والطبري والجاحظ. . . فإذا كان هؤلاء السبّاقون يرون في هذه النصوص ما يستفز فضولهم، ويشفي غليل تطلعهم. . فأي مانع للإقرار بصحة ما ورد في نهج البلاغة؛ حيث لا يملك أحد الادعاء بأن كل ما جاء فيه منحول، لشهرة بعض ما ورد فيه. وليس بعد ذلك على صاحب ذوق رفيع وحس رهيف، إلاّ أن يلتفت إلى طبيعة الانسجام الكبير بين مختلف عباراته وتراكيبه، ما يخبر عن وحدة مصدرها. . عن ذلك يحدثنا أحد أقطاب معتزلة بغداد، المكنى ابن أبي الحديد قائلاً: «وأنت إذا تأملت نهج البلاغة وجدته كله ماءً واحداً، ونفساً واحداً، وأسلوباً واحداً؛ كالجسم البسيط الذي ليس بعض من أبعاضه مخالفاً لباقي الأبعاض في الماهية؛ وكالقرآن العزيز، أوله كوسطه، وأوسطه كآخره؛ وكلّ سورة منه، وكل آية مماثلة في المأخذ والمذهب والفن والطريق والنظم لباقي الآيات والسور. ولو كان بعض نهج البلاغة منحولاً وبعضه صحيحاً، لم يكن ذلك كذلك؛ فقد ظهر لك بالبرهان الواضح ضلال من زعم أن هذا الكتاب أو بعضه منحول إلى أمير المؤمنين عليه السلام. واعلم أن قائل هذا القول يطرق على نفسه ما لا قبل له به؛ لأنا متى فتحنا هذا الباب، وسلطنا الشكوك على أنفسنا في هذا النحو، لم نثق بصحة كلام منقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله أبداً. . .» ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ج١٠، ص ١٢٨ ـ ١٢٩، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣ ـ ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، دار الفكر.

فالحديث عن العقل في نهج البلاغة ـ على الرغم من أنه لم يشمل كل ما قاله الإمام ـ بلغ حداً فائقاً، حيث بلغ ذكر لفظ العقل ومشتقاته إلى ما يعادل مئة مرة بالإضافة إلى أكثر من سبعة وعشرين مرة من ذكر لفظ حكمة ومشتقاتها التي تؤدي معناها، ناهيك عن عدد الألفاظ التي تكررت في كتاب النهج وهي تؤدي المعنى ذاته. نلاحظ أنَّ نهج البلاغة هو واحة من التعاليم العقلانية والأفكار الفلسفية؛ بل إنه يمثل التأويل العقلاني، والوجه الفلسفي لتعاليم الإسلام. ولعلنا نستنتج من خلال هذا التضخم والعرض الحاشد للآراء العقلانية كما وردت في النهج، حيث تمثل انقلاباً ملحوظاً في تقاليد وآراء ذلك العصر؛ بأن هناك حقّاً أزمة عقلانية اقتضى الوضع مواجهتها بمزيد من الإصرار على خيار العقلانية في كافة المناحي الفكرية والسياسية والاقتصادية كما عكستها نصوص نهج البلاغة. ويمكن للناظر أن يلتمس أفكاراً في النهج تضارع، إن لم نقل تؤسس لآراء فلسفية، سوف تكون مدار اشتغال فلاسفة الإسلام ومتكلميه في ما بعد. وعلى غرار ما جاء في القرآن الكريم، كانت خطب عليّ بن أبي طالب، تخاطب العقل، وتحيل على أدق الخطوات في مسالك التعقل والنظر. فما خلت خطبه من تنبيه إلى ما وراء حسن النظام وتمام الكون من عبر لو نفذ إليها الناظر ببصيرة العقل. هكذا تحدث عن السماء والأرض وأصناف من الخلائق[1]. فحسن الملاحظة هي الخطوة الرئيسة في تأمُّل الطبيعة؛ الملاحظة التي تتم بواسطة العقول المحرر من سلطان الشهوة والأهواء «وكم من عقل أسير تحت هوى أمير»[2] ـ «شهد على

---

(1) يقول واصفاً السماء: «ونظم بلا تعليق رهوات فُرجها. ولاحم صدوع انفراجها ووشج بينها وبين أزواجها وذلل للهابطين بأمره والصاعدين بأعمال خلقه، حزونة معراجها وناداها بعد إذ هي دخان فالتحمت عرى أشراجها وفتق بعد الإرتتاق صوامت أبوابها، وأقام رصداً من الشهب والثواقب على نقابها...» وعن الأرض يقول: «كبس الأرض على مور أمواج مستفحلة، ولجج بحار زاخرة تلتطم أواذي أمواجها، وتصطفق متقاذفات أثباجها وترغو زبداً كالفحول عند هياجها [...] وسكنت الأرض مدحوّة في لجة تياره...» نهج البلاغة، الخطبة ٩١.

(٢) نهج البلاغة، قصار الحكم ٢١١.

ذلك العقل إذا خرج من أسر الهوى»[1]، وكأننا بإزاء محاولة مبكر، تؤسس لنقد العقل.

إن المكانة التي يحظى بها العقل في عموم تعاليم الأئمة، لا يرقى إليها أدنى شك. فالعقل هو ما كان في البدء. والأنبياء إنما جاؤوا ليحتجوا على الناس بالعقل، وليبسطوا أمامهم البراهين وليثيروا لهم دفائن العقول؛ استدلالاً على صدق نبوتهم بالتبليغ والحجة والعقل، حيث يقول في مورد بيان علة البعثة: «فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول ويروهم آيات المقدرة»[2].

وذلك هو عين ما أكدت عليه باقي تعاليم الأئمة، حيث العقل يحتلُّ المنزلة الأولى. فقد ورد عن الإمام جعفر الصادق رواية عن الرسول ﷺ: «لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فاقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك ولا أكملتك إلاّ في من أحب، أما إنّي إياك آمر وإياك أنهي وإياك أعاقب وإياك أثيب»[3].

إذاً، هذا هو الأساس الذي تنهض عليه الحكمة المتعالية؛ وهو المستند الرئيسي للفلسفة الإلهية في نطاق الإسلام الشيعي. فالفلسفة في هذا الجانب من التراث الإسلامي، قضية أصيلة ومنسجمة مع المرجعية الروحية للإسلام.

ـ الفلسفة من منظور إيجابي

لا أحد يماري في ذلك المغزى الإيجابي للفلسفة منذ دشن اليونان مصطلحها الأول[4]، حيث أخذت معنى الحكمة أو محبتها. وبهذه الصفة،

---

(١) المصدر السابق، الكتاب (٣).

(٢) المصدر السابق، الخطبة الأولى.

(٣) الكليني، الأصول من الكافي، ص٨، ج١ ط. ١٣٨٨هـ، منشورات المكتبة الإسلامية.

(٤) أعني اصطلاحهم على الفلسفة: الحكمة. فهي في أصلها فيلسوفياً، بمعنى، حبّ الحكمة.

نستطيع القول، إنَّ الحكمة هي شأن متصل بالإنسان منذ وعى هذا الأخير وجوده. لقد وُجد الإنسان أمام مشهد من الظواهر هائلة، تحيطه من كلٍّ جانب، حتى غدا وجوده متوقفاً على مدى تفاعله مع المحيط، الزاخر بعناصر الإثارة والدهشة. فالحكمة إذاً، هي مسألة وجودية لا فكاك لها عن الإنسان. إنها تتمظهر في سلسلةٍ من التساؤلات يثيرها الإنسان إزاء الأشياء ومع ذاته. إنّ تاريخ البشر، هو سلسلة من الإيجابات واجه بها الإنسان نفسه في معرض البحث عن مخرج من الحيرة والعجز إزاء تحدي الطبيعة. وقد كان الدور البارز للأديان السماوية في أنها خلَّصت الإنسان من كثير من الإيجابات الخاطئة حيث كان يستعيض بها عن الفراغ النكد أمام دفق من التساؤلات القاسية. لكن الأديان ذاتها فسحت مجالاً رحباً أمام مدارك الناس. محفزة إيّاهم إلى مزيد من التأمل وإعمال النظر، وإخراج العقول من مهاوي الجهل، كطريق قويم لامتلاك الدرجات الرفيعة في مراقي العرفان، ونيل الحظوة العليا في مقامات الحكمة. وكان القرآن قد تحدث عن ذلك قائلاً: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ [البقرة/٢٦٩]. لقد كانت الحكمة، وهي الاستخدام الأمثل للعقل، تتصل اتصالاً وثيقاً بمعنى السعادة. فقد جعل القرآن العلاقة واضحة بين الحكمة والخير الكثير، وذلك هو ما يوضح مقصد الإسلام من تحفيزه للنظر وطلب الحكمة. لكن لا ننسى بأن الحكمة، وهي درجة سامية للعلم، ترتبط قيمتها بالعمل. فالإسلام، حرص منذ البداية على أن يجعل مصداقية العلم في العمل؛ من هنا: «العلم مقرون بالعمل، فمن علم عمل والعلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلاّ ارتحل عنه»[1]. وكما أن قيمة العلم تكمن في «العمل»، فإن أساس العمل ذاته هو الفكرة. هذه العلاقة بين العلم والعمل، هو ما يؤسس حقّاً للعلاقة بين الحكمة والواقع كما رأينا سابقاً عند إخوان الصفا، وسايرهم على ذلك جمع غفير من متفلسفة الإسلام. إن

---

(١) نهج البلاغة، قصار الحكم، ٣٦٦.

استكمال النفس بواسطة الحكمة، يترتب عليه استكمال الفعل وحسن الإنجاز، وعليه، فلا مجال لاتهام الفلاسفة بالقصور حين عرفوا الحكمة باستكمال النفس عن طريق تحصيلها لهذه الصنعة النظرية؛ لأن ذلك مدخل رئيسي لفهم أمثل للعالم، وبالتالي مدخل حسن للتفاعل معه. لذا لا يسعنا إلاّ أن نعتبر الحكمة في صورتها المشرقة كما قصد إليها الإسلام، فلسفة عملية انتفاعية، مهمتها فهم العالم كمقدمة (لتغييره). وهذا المضمون الذي حددنا به الفلسفة في التصور الإسلامي يظهر من خلال ذلك الكم الهائل من التعاليم المقدسة، حيث نجد تحفيزاً تربوياً لإعمال النظر، ونظم الفكر، واعتماد خطوات التمثيل والبرهان، والدعوة إلى ربط العلم بالعمل، وما إليها من توجيهات. فإذا شئنا أن نعرف الفلسفة في الإسلام، فإننا لا نتردد في القول، بأنها نظر وتأمل عقلاني منظم للوجود، قصد استكمال النفس بالمعرفة وإنجاز الأعمال بالفعل، وكلاهما استكمال النفس (التقوى) وإنجاز الأعمال (العمل الصالح)، مقاصد إلهية.

* * *

بناءً على المعطيات السابقة، نستطيع استبيان حقيقة المنظور الشيرازي للفلسفة، من حيث مفهومها ووظيفتها وآفاقها في فضاء الفكر الإنساني. فالموقف الإيجابي والعملي من الفلسفة يبدأ من اعتباره إياها، وسيلة وليس غاية. فهي لا تمثل «دوغماً» مغلقة توفر الأجوبة الجاهزة، وتزعم لنفسها امتلاك الحقيقة، بل هي رياضة ذهنية هدفها التساؤل الدائم والسلوك الدؤوب نحو الحقيقة. وهو تصور قريب مما ذهب إليه، يسبرز: «إنَّ جوهر الفلسفة هو في البحث عن الحقيقة لا في امتلاكها، حتى لو خانت نفسها، كما يحدث مراراً، إلى درجة أن تنحلّ إلى دوجماتية Dogmatisme وإلى معرفة مصوغة في صيغ. أن يتفلسف معناه أن يسلك السبل»[1]. إنها وبتعبير ملا صدرا:

---

(١) عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ٣٥ ط٢ ـ ١٩٧٩ ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت. ويذهب هيغل مذهباً أكثر واقعية للفلسفة ـ وإن بدا للوهلة الأولى كواحدة من تنويعاته=

«مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار»[1].

من الواضح أنَّ ملا صدرا لم يجد أي مندوحة في استصحاب وجهة النظر المتعارف عليها عند الفلاسفة الإسلاميين أمثال إخوان الصفا، في تعريفهم للحكمة؛ حيث «قالوا تأسياً بالأنبياء الفلسفة هي التشبه بالإله، كما وقع في الحديث النبوي: تخلقوا بأخلاق الله، يعني في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسميات»[2].

إلاّ أنه يحاول أن يمنحها تعريفاً شاملاً ودقيقاً ينسجم مع منحاه الذي اختطه لنفسه. وهو تعريف، إذا ما أمعنّا النظر فيه ملياً، فسوف نقع على عينة ـ مبكرة ـ لمنظور إيجابي ومتطور، لمعنى الفلسفة ووظيفتها بشكل عام. فالفلسفة حسب تعريفه، تأخذ بالحسبان غايتها ـ كشأن الفلاسفة السابقين ـ؛ «الإنسان». وهي من ناحية أخرى تقتضي نظراً برهانياً وليس «أخذاً بالظن والتقليد». وذلك بحسب الوسع الإنساني، حيث نفهم من خلال ذلك، المدى النسبي الذي يتهيأ أمام النظر الفلسفي. فالخطوة الأولى من التعريف تضعنا أمام تصور للفلسفة، يجعل منها تأملاً عقلانياً ـ أو نظماً عقلياً للعالم ـ يستند إلى البرهان، وينتهي بتحقيق كمال الإنسان. وكونها معرفة للوجود على ما هو عليه، يترتب عليه ضرورة إيجاده وإيلاده؛ «ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة: منها أنها صارت سبباً لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سبباً لنفس الوجود، إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه، لا يمكن إيجاده وإيلاده . . »[3].

ونخلص من هذا، بأن الفلسفة ليست بحثاً يراد منه تفسير العالم؛ بل

= المثالية ـ حيث رأى إلى الفلسفة باعتبارها بنت البيئة التي تنشأ فيها، فهي هي «روح العصر الذي تنتسب إليه: إنها ليست فوق عصرها، وإنما هي وعي عصرها» المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١) المصدر السابق، ج١، ص ١١.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٢٢.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص ٢٢.

وعلى حد تعبير ماركس «تغييره» أيضاً. ويُبقي ملا صدرا على التقسيم التقليدي للفلسفة إلى نظرية وعملية. فالأولى تهدف إلى انتزاع صورة عقلية عن الواقع العياني، وتشكيل مثال له في عالم التصور. أما العملية، فهي تسعى إلى الاستعلاء بالنفس على البدن بفعل الخير والصلاح فـ «إلى هذا الفن أشار بقوله عليه السلام تخلقوا بأخلاق الله، واستدعى الخليل عليه السلام في قوله ﴿**وألحقني بالصالحين**﴾[1].

طبعاً إذا أضفنا إلى ذلك ما كان قد أشار إليه في مناسبة سابقة، حيث إنَّ الآراء الفلسفية، أو بتعبير آخر، أن تاريخ الفلسفة ومذاهبها، لا يفيد أكثر من كونه رياضة للذهن، لاستقبال المرحلة الأخرى في سبيل المعرفة الحقة. فوجود ضميمة؛ «الوسع الإنساني» فيما أورده بخصوص تعريف الفلسفة، يدلُّ على أن الفلسفة تختلف من حيث نتائجها، باختلاف الفلاسفة أنفسهم، مما يفسح المجال للإقرار بتعدد مذاهبها وآرائها. الفلسفة في أساسها تأمل، وهدف أسمى، حتى من الآراء التي تستند إليها. وأهميتها تفوق أهمية النتائج التي تضعها[2]. وقد نفهم من «الوسع الإنساني» معنى آخر، أكثر أهمية مما يتصور القارئ العابر، لهذه العبارات. إن وسع الإنسان يتحدد بالاستعداد الذاتي للفيلسوف. وللبيئة والتربية هنا دخالة في تحديد وتأطير هذا الجهد. إن الفيلسوف بالنتيجة هو ثمرة لبيئته وتاريخه، وكل هذا حري بأن ينعكس على الاشتغال الفلسفي، الأمر الذي يعني أن الاختلاف في مذاهب الفلسفة، هو

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص ٢١.

(٢) يرى ملا صدرا فلسفته فوق كل النتائج التي توصل إليها الفلاسفة.. فلا يخفي من جهة انتقاده لهم. فالفلسفة بالنسبة إليه مجرد تمرين للذهن وشحذ للعقل. والحكمة المتعالية بوصفها تتعالى على تاريخ الفلسفة، لا تقدم نفسها كـ «دوغما» لذا لاحظ معي قوله: «ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة، فإنها فتنة مضلة، وللأقدام عن جادة الصواب مزلّة، وهم الذين إذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحو بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤون وقانا الله وإياك شر هاتين الطائفتين، ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين» الأسفار، ج١، ص ١٢.

بعدد الفلاسفة أنفسهم. كما أن التطور الحاصل في الفلسفة، واختلاف مذاهبها، مساوق للمستوى التاريخي والاجتماعي لعصرها. فالفلسفة بالتالي هي دائماً شيء مختلف تماماً عن نتائج الفلسفات ومذاهبها. . غير أن هذه الفلسفات، وعلى الرغم من اختلافها، تبعاً لاختلاف أعصارها، تبقى جهداً فلسفياً. لأن المعول عليه هٰهنا؛ الإقدام والجهد الممكن في سبيل تعميق الوعي بالحقيقة. وحيثما توفرت الأجوبة اللاّزمة على كل تساؤلات الفلسفة وافتراضاتها في مدى معين، كلما نزع ذلك المدى المشبع بالإجابات، إلى الانفصال، ليشكل علماً من العلوم، ولتبقى الفلسفة كياناً مستقلاً، ما بقي السؤال، وما دام هناك عجز عن تقديم إجابات شافية عن كافة ظواهر الحياة. وهو ما يعني أن الحكمة، قدر الإنسان وخياره الأخير. أما إذا أثرنا مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة، فإننا نجد أنفسنا أمام نمطٍ آخر من الفلسفة، لم يشهد ذلك التجزيء الذي حصل مع الرشدية، ولا شهد ذلك التناقض والحرج اللذين عانت منهما تجربة الغزالي لاتصالها بالأشعرية. فنحن هنا أمام نموذج مغاير تماماً، لفيلسوف إمامي، لم يجد في تعاليمه المنقولة ما يناقض ضرورات العقل، ولا في هذا الأخير ما يخالف منطوق الشرع. فيكفي أن يكون فيلسوفنا صاحب طريقة يتعايش فيها الإشراق بالبرهان، والكشف بالبحث. وما يعني ذلك من أن العلاقة بين الطرفين ـ الشرع والعقل ـ محلولة في منهجه، فضلاً عن أنها محلولة «كلامياً» في نطاق الإسلام الشيعي، حيث للعقل مكانته داخل الشرع: «حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»[1]. لقد برع فيلسوفنا براعة نادرة في التوفيق بين الشريعة والحكمة، حيث لم يقتصر على مجرد إيراد هذه المقدمات التي عادة ما تساق لصرف تهمة الزندقة عن مذاهب الفلاسفة ليخلو الأمر بعد ذلك أمام

---

(١) المصدر السابق، ج٤، ص ٧٥.

الفلسفة. فالحديث عن العلاقة بين الطرفين لم يأخذ حيزاً محدوداً عند الشيرازي، بل تكاد تكون فلسفته ـ على ضخامتها ـ تعبيراً عن هذا التزاوج المحكم بين الحكمة والشريعة. هكذا نلاحظ أنه حيثما توصل إلى حقيقة حكمية إلا واستدل عليها بالمنقول من الشريعة؛ بل وأكثر من ذلك، راح داخل المنقول، ليعيش لحظته الفلسفية، دونما أي حرج، فكان أن قدم تفسيراً وشروحاً في القرآن، وللكافي، جاعلاً من ذلك تتمة لمشروعه الفلسفي العام، بل غاية قصوى لمشواره المعرفي. إننا مع ملا صدرا نحار فيما لو كانت فلسفته تعبيراً عن الشريعة أو على عكس ذلك، فإن تفسيره للقرآن وشرحه للسنة ومصنفاته الدينية هي بالجملة، تعبير عن الفلسفة، فـ «الشرع والعقل متطابقان».
وكما تقرر عند الفلاسفة المسلمين، يؤكد صدر المتألهين على أن مؤدى الحكمة والشريعة واحد. فهذه الأخيرة تقصد إلى معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله، وتلك (أي الحكمة)، ببراهينها العقلية ومقدماتها اليقينية الاضطرارية، معززة ومثبتة لوحدانية الصانع. فلا يقول بعدم توافقهما إلاّ جاهل بالحكمة أو بالشريعة أو بطرق تطبيق الخطاب الشرعي على البرهان الفلسفي. يعلن عن موقفه في مورد آخر: «قد أشرنا مراراً إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية، بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية وإنما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين [. . .] ثم إذا رجعنا إلى البراهين العقلية التي لا شك ولا ريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على أن صانع العلم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير. . .»[1].

لذلك، إذا ما أردنا خلق تصور عام عن الفلسفة المتعالية كما تراءت لملا صدرا الشيرازي، فإننا نستطيع التقرير التالي:

---

(١) الأسفار، ج٧ ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

إنها فلسفة التوفيق الفعلي بين الحكمة والشريعة «الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية، بل المقصود منهما شيء واحد»[1].

ـ وفلسفة التوفيق بين طريقة الذوق ومنهج البحث. . «فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير. . »[2].

ـ وفلسفة النسبية والموضوعية: «وإنّي أيضاً لا أزعم أني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلاّ، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى، لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحدّ. . »[3].

ـ وفلسفة كمال النفس وسموها: «الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات. . »[4].

ـ وفلسفة الإيجابية والتغيير. . «لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة: منها أنها صارت سبباً لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سبباً لنفس الوجود، إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه، لا يمكن إيجاده وإيلاده. . »[5].

ـ وفلسفة النقد البنّاء «واعلم أنّي ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي، واعتمد عليه اعتقادي، إلى ذكر طرائق القوم وما يتوجّه إليها، وما يرد عليها، ثم نبّهت عليه في أثناء النقد والتزييف والهدف والترصيف والذبّ عنها بقدر الوسع والإمكان. . »[6].

---

(١) المصدر السابق، ج٧، ص ٣٢٤.
(٢) المصدر السابق، ج٧، ص ٣٢٤.
(٣) المصدر السابق، ج١، ص ١٠.
(٤) المصدر السابق، ج١، ص ٢٠.
(٥) المصدر السابق، ج١، ص ٢٢.
(٦) المصدر السابق، ج١، ص ١٠.

ـ وهـي أخيـراً ولـيس آخراً، فلسفة الإنسان، والإنسان غايتها القصوى؛ فهي ـ أي الفلسفة ـ «استكمال النفس الإنسانية»[1].

(١) المصدر السابق، ج١، ص ٢٠.

القسم الثاني:

مباحث الحكمة المتعالية

الفصل الأول

الوجود بوصفه صيرورة!

ـ لـو لـم يـؤصـل وحـده مـا حصلـت
إذ غيـــره مشـــار كثـــرة أتـــت
ـ مـا وحـد الحـق ولا كلمتـه
إلاّ بمـــا الـــوحـــدة دارت معـــه

ملا هادي السبزواري

لنظرية الوجود مكانة خاصّة في الفلسفة العربية ـ الإسلامية. فهي المحور الذي دارت حوله كافة الأبحاث الفلسفية، كما تحدَّدت بموجبه الصورة المذهبية والهوية المسلكية لهذا التيار أو ذاك. وحتى وإن كان هذا التقسيم التقليدي لمباحث الفلسفة، هو حصيلة ذلك الإرث اليوناني، وتحديداً الأرسطي منه، إلاّ أن الحق، يقال، هو أن نظرية الوجود لقيت من اهتمام الفلاسفة العرب والمسلمين، ما لم تلقاه عند فلاسفة اليونان. فقد كان لهؤلاء الفضل في الانتقال بهذا المبحث من نطاقه الضيِّق إلى فضائه الأوسع، بعد أن نجحوا في إدماجه، إدماجاً محكم الاتقان والصنعة، بمبحث الإلهيات بخصائصها الإسلامية المستقلة.

لقد تحددت منذ البداية، أولى الإرهاصات المذهبية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية، على غرار ما كانت تشهده اليونان ـ مع وجود الفارق ـ فقد ورث العرب والمسلمون كلا المنحيين التقليديين: الأفلاطوني والأرسطي. وعلى

الرغم من وجود تلك العقبات التاريخية التي اعترضت طريقهم إلى الأرسطية الخالصة، الحقة؛ فإن هذا المنحى ظلَّ يحتفظ بتميزه حتى في غمرة الآراء الأفلاطونية المحدثة التي اجتاحت حقل الثقافة العربية ـ الإسلامية خلال الأزمنة الأولى، حيث كان لأفلاطون وتياره الإشراقي، الدور الأساسي.

ولم تكن هذه التجربة تعدم ـ على أية حال ـ محاولات للتجديد؛ بل لقد شهدت إضافات قيمة ومنهجية مختلفة، أفادت من الأجواء الثقافية للكيان العربي الإسلامي الجديد بمخزونه الفكري، فحصل بين الحقلين ما يمكن توصيفه بنوع من المثاقفة الحرّة. الأمر الذي أثمر شكلاً عبقرياً للفلسفة، أكثر نفوذاً وحيوية من ذي قبل. ولعل أهمية ما جاءت به الحكمة المتعالية بهذا الخصوص، تزداد كلما توسع مجال إدراكنا لخطورة المبحث، واستيعابنا لأهم اللحظات الفلسفية في هذا المضمار، ومحنة السعي في سبيل مخرج لأكثر من قضية مطروحة أمام فلسفة الوجود؛ سواء ما كان يتعلق بالإشكاليات الموروثة عن اليونان ومختلف الفلسفات القديمة، وبالتالي، سريانها داخل التفكير العربي ـ الإسلامي، أو تلك التي استمر فيها النظر على الضفة الأخرى للمتوسطي، حيث قطع البحث في الوجود مشواراً طويلاً مع فلاسفة المرحلة السكولاستيكية الأولى والأخيرة، أمثال القديس أوغسطن، والقديس انسلم وتوما الأكويني، مروراً بفلاسفة عصر النهضة والأنوار، أمثال ديكارت ومالبرانس وسبينوزا وهيغل، وانتهاءً بالفلسفة الوجودية، مع أسماء لامعة، أمثال كيركيغورد وهيدغر وياسبرز وسارتر..

لقد انتهى البحث في حقيقة الوجود إلى نمط آخر من التفكير، يتجاوز الحدود التقليدية للنظر في الوجود وعلاقته بالماهية في نطاق التصور النظري الكلِّي، إلى البحث في الوجود الواقعي، كتجربة معاشة، ومخاطرة، مشهودة في العالم. وعلى الرغم من أن الفلسفة الوجودية قد خطت خطوة كبرى، تجاوزت بها أزمة الفلسفة التقليدية، بوصفها فلسفة للماهية أو للكليات، حيث لا تبارح حدود التعقل؛ فإننا نستطيع القول، بأن الأسس التي قامت عليها هذه

الفلسفة الـوجـوديـة المعـاصرة، بمشاربها المختلفة، هو ما كان قد تقرَّر في الفلسفة النظريـة؛ بما أنـهـم انطلقوا من بداهة الوجود كمعطى واقعي للإنسان. وسـوف نتبيـن، أن أساساً كهذا، ما كان لينهض، لولا الجهود التي بذلها رائد الفلسفة المتعالية، والانقلاب الذي أحدثه، على فلسفات الماهية. مع الفارق هنا، أن الفلاسفة إنما اهتموا بالوجود من ناحية عامة، ولم يقصروه على نطاق الإنسـان. فلـم تـكن هنـاك أزمـة وجـوديـة بهذا المعنى عند الفلاسفة العرب والمسلميـن، حتى يمضـوا فيهـا علـى النحو الذي سلكه هؤلاء الباحثون في الـوجـود الإنسـانـي وإحساسه ومصيره. ذلك دون أن ننسى أن هذه الوجودانية Existencialisme هي وليدة تاريخ من العنف واليأس والكآبة عانت منه أوروبا خلال العصر الحديث، بعد أن اجتثت جميع الجذور الدينية الإيمانية، وتسلط قيم المادة في أفق تغييب القيم الروحية. لقد كانت فلسفة ردّ الفعل بعد الحرب العالميـة الثانية، لعدد من الفلاسفة، خريجي سجون النازية أو الشاهدين على أهوال المعارك والحروب التي دارت رحاها في أوروبا، وعدد من بلدان العالم.

إذا رجعنا إلى أصل الموضوع، وعالجنا مسألة الوجود في نطاق الفلسفة الأولى، المعنية بدراسة الموجود بما هو موجود، أمكننا القول، بأن الإشكالية لم تكن قد حسمت في الأزمنة السابقة لظهور الحكمة المتعالية. واستمرَّت بعد ذلك، داخل أوروبا ذاتها، حيث لم تستطع رغم محاولاتها الدؤوبة، الخروج مـن نطـاق فلسفـة الماهية. إنَّ الفلسفة التجريبية، هي وحدها ما أعاد الإعتبار إلـى مـا كـان قـرره ملاّ صدرا، قبل ذلك بسنين عديدة. لكن السؤال الذي لم تخفـف منـه ظـاهرية الوجود، وهو ما أعادت طرحه الباركلية: هل الموجود، حقيقة واقعية؟!

والـواقـع أنَّ البـاركليـة وبعـد عشـرات السنين من إعلان أولوية الوجود وبـداهتـه، انتهت إلى ربطه بالتصوُّر والإدراك. فليس هناك من وجود حقيقي سوى ذلك الشيء المدرِك أو المدرَك. وهو ما يؤسس من جديد، لفلسفة سلبية

منكرة للعالم الخارجي، ومُحولة إيَّاه إلى عالم للصور والأشباح. وهذا الرأي ـ على ما يحمله من ثغرات ـ إنما يعكس مدى استمرار أزمة البحث في الوجود، وبأن الغرب الذي اقتصر في الفترات الأولى على الأفكار الرشدية، ما كان له أن يحسم في هذا الموضوع، لسبب بسيط، هو أن الرشدية، بما أنها الشروح المثلى للآراء الأرسطية، لم تتوفر على أيٍّ جديد بهذا الخصوص. وكان الأمر يتطلب حدوث انقلاب جذري في مسار التفكير الفلسفي الأوروبي؛ أي مع ورود أوجست كونت، والوضعانية، لكي تبعث تصوراً إيجابياً عن العالم، وتؤسس من جديد لما من شأنه أن يضع الوجود الظاهري في المنزلة الأولى. وكان بإمكان أوروبا حينئذٍ، أن تختصر تلك المسافة الزمنية كلها، لو أنها اكتشفت ملاّ صدرا، وعانقت آراءه بالاهتمام نفسه الذي لقيته الرشدية.

ـ في البدء، كان التعريف:

واجهت الفلسفة منذ الأزمنة الغابرة، إشكالية البحث عن محور حقيقي لمفهوم «الوجود». ولعل بارمنيد، هو أول من خطا باتجاه معاكس، لصيرورة هيراكليت، بتجريده الوجود. وسوف يستمر هذا الاختلاف في تعيين الوجود الذي يؤخذ في اعتباره، علاقاته بعددٍ من الموضوعات الأخرى، كالماهية، والحركة والزمان والمكان والجوهر والعرض وما إليها من الموضوعات التي تجلى فيها هذا الاختلاف، ابتداءً من اليونان، ومروراً بالفلسفة العربية ـ الإسلامية، حيث ظل الخلاف قائماً بين المتكلمين والفلاسفة تارة، وبين الفلاسفة أنفسهم تارة أخرى. لقد استمر أيضاً هذا الخلاف إلى عصرنا الحديث، حيث احتدم النزاع بين فلاسفة النهضة والأنوار ورواد التيار الوجودي.

وقبل أن نثير جانباً من هذا الخلاف الكبير والمتشعب، بخصوص مفهوم الوجود وحقيقته وعلائقه، نرى أن نبدأ حديثنا من النقطة التي ابتدأ بها الفلاسفة وفي زمرتهم ملاّ صدرا الشيرازي، جواباً عن السؤال: ما الوجود؟

الوجود أو ما يمكن أن نعبر عنه بفعل الكينونة، يقابله في اللغات

الأخرى être, To be, Sein، وهو ما يحمل على جميع الموجودات، ويعبر عنه بصـورة مـا، في كافة القضايا، نظير قولنا: «سقراط إنسان»؛ فإن معناها، أن سقـراط يكـون إنساناً. ففعل الكون ثاوٍ في صميم هذه القضية، لكن بصورة مضمـرة. فعل الوجود، يورد في اللغة العربية بصيغة مضمرة، بخلاف اللغات الهند ـ أوروبية، حيث فعل الكينونة ظاهر Cette vie est agreable you are very will. فعل الكينونة يظهر في اللغة الفارسية، ويعبر عنه بكلمة «آست».

عنـد الفلاسفـة المسلميـن، وتحـديـداً، الخواجة نصير الدين؛ الوجود ممتنع التعريف.. وهو موقف الفلاسفـة اللاّحقين؛ مروراً بملاّ صدرا وانتهاءً بالسبزواري.. فلا يعرف بشيء؛ إنه بديهي، يعقل بذاته، لا شيء يمكنه حده، إنه من القضايا البسيطة. القضية الوجودية حيث نقول: الشيء موجود، قضية غير مركبة، سوى من موضوع ومحمول. الوجود هنا محمول على الموضوع مـن دون واسطـة، لـيس هنـاك وسـط كمـا جرت العادة في القضايا المنطقية المركبة.. ليست هناك واسطة يحمل بها الوجود على الموضوع، هناك انعدام تام لهـذه الـواسطـة، أو هـذه الحجـة «المنطقية». وهذا لا يكون إلا من شأن المعقـولات الأولـى، والقضايـا البديهية المدركة على سبيل الضرورة. حاول بعض القدماء، وأيضاً المتكلمون المسلمون، أن يعرفوه ـ أي الوجود ـ بثابت العين أو ما يمكن الإخبار عنه. واعتبر العدم نقيضة، فعرفوه بمنفي العين أو ما لا يمكـن الإخبـار عنـه. إلاّ أن الواقع، كما يتضح بعد ذلك، أنَّ تعريفاً كهذا ينتج عنـه دور. لأننـا إذاً قصـدنـا إلى تعريف الثابت العين، لقلنا إنه الوجود، والأمـر ذاتـه بـالنسبـة إلـى المخبر عنه، فينعكس الأمر كذلك في مقام تعريف العـدم. إذاً، لقد تراءى للفلاسفة، أن قصارى ما يمكن القيام به إزاء مفهوم الوجود، هو تقريبه لفظاً، ليس أكثر من ذلك. فالتعريفات السابقة إنما هي من هـذا القبيـل، تعريفات لفظية، لأنَّ مقتضى التعريف أو الحد المنطقي اشتماله على عناصر لا يمكن توفرها في مقام التعريف بالوجود، كما سنتبين. إنه ـ أي الوجود ـ بهذا المعنى، هو مفهوم متعالٍ Transcendantal.

يدرك ملاّ صدرا هذه المشكلة، فيجعلها منطلقة إلى معالجة قضية الوجود. فهذا الأخير هو ظاهر، لا شيء أظهر منه.. «فمن رام بيان الوجود، بأشياء على أنها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأً فاحشاً، ولما لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه». إنَّ الوجود بما أنه أشرف الأشياء، فهو واجبٌ بنفسه، وبيّن بذاته. فأي تصور لا بد وأن ينتهي إلى تصور يكون بيّناً للعقل. والحال، أنه لا شيء أبين وأظهر من الوجود، فهو يدرك بداهة. أما التعريفات السابقة فهي ضرب من التنبيه للذهن «وإخطار بالبال، وتعييناً لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل لإفادتها بأشباء هي أشهر منها». هكذا يعبر عنها ـ أحد أبرز تلامذة ملاّ صدرا ـ ملا هادي السبزواري في منظومته: «معرف الوجود شرح الإسم». إن التعريف من الناحية المنطقية، يتم بجميع ذاتيات المعرف، وهذا ما يعنيه «الحدّ» Definition. ومعلوم، أن الحدّ في عرف المناطقة يتم بالحد أو الرسم، وهما على قسمين: الحد التام والحد الناقص من جهة، والرسم التام والرسم الناقص من جهة أخرى. وفي كل هذه الأقسام من الحد، لا نستغني عن الجنس والفصل. ففي الحدّ التام، يأتي الجواب مؤلفاً بين الجنس القريب والفصل القريب ـ الإنسان حيوان ناطق ـ أما الحد الناقص فيتألف من الجنس البعيد والفصل القريب ـ الإنسان جسم ناطق ـ وفي الرسم التام، يأتي التعريف مؤلفاً من الجنس القريب والعرض الخاص ـ الإنسان حيوان ضاحك ـ، أما الرسم الناقص، فيتألف من جنس بعيد وعرض خاص، نظير قولنا «الإنسان جسم ضاحك».

إذاً، لا غنى عن الجنس حتى في أضعف التعاريف؛ وكلها من أنواع الماهيات التي لا تقوى على تعريف الوجود، من حيث هو أعمّ منها جميعاً؛ فالتعريف «إما أن يكون بالحد أو بالرسم، وكلا القسمين باطل في الموجود [وملا صدرا عادة ما يستخدم الوجود والموجود بمعنى واحد] أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حدّ له. وأما الثاني، فلأنه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من

الوجود»[1]. فإذا تبين للناظر في الوجود بأنه متمنع عن الحدّ، فلا سبيلِ لإقامة البرهان عليه، وذاك دليل بداهته.

المسألة ـ إذاً ـ لم تكن على اليسر الذي شهدناه مع هؤلاء، لقد كانت مشكلة التعريف والبحث عن ماهيّة الموجود، من أهمِّ القضايا التي شغلت الميتافيزقا الأرسطية، وذلك من أجل تجاوز الموقف الأفلاطوني الذي حاول عبثاً حلها بواسطة الجدل. إنَّ مسألة كهذه في نظر أرسطو، تظل خارج نطاق الجدل، لا بل ليست من اختصاص البرهان، فهي بالأحرى من موضوعات الفلسفة الأولى. فكان من المتعين على أرسطو أن يبدأ بتقرير البديهيات. إنها المسألة الأكثر إلحاحاً في كتابه «ما بعد الطبيعة». لقد تقرر منذ ذلك الحين، أنَّ الوجود هو فوق كل الأجناس، فليس الوجود هو الجنس كما تراءى لأفلاطون، بل هو «فوقها ومشترك بينها جميعاً»[2]. وهذا بالتأكيد، سوف يدخلنا في متاهة أخرى، لا بدَّ منها، ألا وهي إشكالية الإشتراك المعنوي للوجود. هذه المسألة التي بدأت في نطاق الاشتراك اللفظي أو المعنوي، وانتهت إلى إقرار وحدة وجود ما بين كافة الأجناس، هي من القضايا التي واجهت تحديات ومحاذير شديدة في الفكر العربي ـ الإسلامي. مع أنها قضية فلسفية متعسرة على عامة الناس. لقد حاول بعض المتكلمين، بدافع التنزيه، القول بالاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود، أي أنه لفظ واحد مشترك، يطلق على معانٍ مختلفة، نظير لفظ العين الذي يراد منه أكثر من معنى مختلف، كالعين الباصرة، والعين النابعة، أو العين المخبرة كناية عن الجاسوس.

إنَّ هؤلاء، هم من عرف بالمعطلة، الذين اكتفوا بتقرير عدم اشتراك الوجود المتكثر في معنى واحد. وذلك درءاً للقول بوحدة معنى الوجود بين الخالق وسائر الموجودات. هذا الرأي مردود من قبل الفلاسفة بعددٍ من الأدلة

---

(١) ملا صدرا، كتاب الأسفار: ١/٢٥ ـ ٢٦.

(٢) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٤٦.

والبراهين. فهو رأيٌ مبني على التعطيل وتعوزه الآلية الفلسفية، لإدراك مفهوم الكثرة في الوجود. أما الفلاسفة، فقد قالوا، خلافاً لذلك، بالاشتراك المعنوي. فالوجود واحدٌ في جميع أقسامه، ويحمل على كافة الموضوعات بمعنى واحد. فالوجود هو الوجود، سواء تعلق بالواجب أو الممكن، أو الجوهر أو الخاص، أو باقي الأقسام الأخرى. واستدلوا على ذلك بدايةً، بدليل القسمة، يعني أننا نسلم بتقسيم الوجود إلى عدة أقسام ـ كما سبق ذكره ـ، كالممكن والواجب والجوهر والعرض و. . . و. . والحال، أنَّ صحة التقسيم تقوم على وحدة المقسم. فالمقسم يوجد في أقسامه بتمامه. فلو قسمنا الذكورة إلى رجال وأطفال. . أو بين زيد وعمرو. . فإنَّ الذكورة هنا موجودة بتمامها في كل قسمٍ من هذه الأقسام. فليست ذكورة اليافع شيئاً آخر عن ذكورة الطفل، كما أن ذكورة زيد من الناس، لا تختلف عن ذكورة عمرو، وهذا النوع من القسمة، هو من شأن المشترك المعنوي فقط. أما المشترك اللفظي، فإنَّه لا يقبل القسمة، لأنه مختلف معنىً. كما أوردوا دليلاً آخر، نقضاً على القائلين بالاشتراك اللفظي، يتعلّق بثبات الوجود حين حصول التردد والاختلاف في تحديد خصوصية ذاته. فلو كان الوجود مشتركاً لفظياً، لتغير معناه حيثما تغير موضوعه. والحال، أننا نثبت الوجود ونختلف في ما لو كان ممكناً أو واجباً. إنَّ الخلاف يجري في الخصوصيات وليس في الذات، وهذا دليلٌ الإشتراك المعنوي. أما الدليل الآخر، فيتعلق بنقيض الوجود؛ أي العدم. فهذا الأخير له معنى واحد، فلا تمييز بين الأعدام، فترتب على ذلك أن يكون الوجود وهو نقيضه، واحداً أيضاً؛ وإلاّ لزم عنه ارتفاع النقيضين. والحال، أننا أمام وجود أو لا وجود، ولا ثالث لهما.

إنَّ القائلين بالاشتراك اللفظي، وقعوا في مأزق فلسفي، لم يخرجوا منه إلا بطريق التعطيل. وبتعبير السبزواري ـ أكبر شارح للحكمة المتعالية ـ: «وإن كلاّ آية الجليل * وخصمنا قد قال بالتعطيل»[1]. لقد حاول القائلون بالاشتراك

(١) الأبيات كلها، اعتمدناها من شرح المنظومة السبزوارية، للأستاذ المطهري.

اللفظي دفع شبهة لزوم السنخية بين العلة والمعلول. لكن دفعاً كهذا لن يؤدي غرضه إلاّ على أساس تعطيل العقل عن المعرفة. والحال، أن المعرفة هنا حاصلة بالضرورة. إن وجود الواجب إما أن يعني الوجود نفسه، المحمول على الممكن، فيكون بذلك مشتركاً معنوياً وينحل بعدها، النزاع. وإما أن يعني، نقيضه العدم. وهذا معناه نفي وجود الواجب، وهو باطل. فلا مندوحة أمام القائلين بالاشتراك اللفظي إلاّ أن يعلنوا تعطيل العقل، كمخرج وحيد. وهذا موقف يمثّل ـ في حقيقته ـ النقيض العكسي لموقف المشبهة والمجسمة، وكلها آراء متطرفة لا تمثل مختار الفلاسفة.

يقف ملاّ صدرا الموقف ذاته بخصوص الوجود كمشترك معنوي. فيرى أنَّ «مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ»[1]. فاشتراكه بين الماهيات المختلفة بديهي لديه، وهو قريب من الأوليات. لعل أرجح الأدلة التي برهن بها ملا صدرا على الاشتراك المعنوي، ما يمكن أن نسميه «دليل المناسبة». ومقتضاه، أن بين الموجودين هناك من المناسبة ما لا وجود له بين موجود ومعدوم. وهذا إنما يحكي عن اشتراك في المفهوم، لأنه لو قدر لموجودين أن يكون التباين بينهما من جميع الوجوه، لما أمكن التناسب، ولكان حالهما في عدم التناسب، حال الوجود والعدم. يرى ملا صدرا، أنَّ هذا الدليل هو الأرجح، وإن كان غير مقنع للمجادل. بل إنه يعرب عن دهشته من القائلين بالاشتراك اللفظي، مع أنهم ـ في رأيه ـ يقولون باشتراكه المعنوي من حيث لا يشعرون. فلو افترضنا الوجود في جميع الأشياء مخالف لوجود الآخر، فلا وجود إذاً لشيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه، بل «هٰهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها، ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا، فلما لم يحتج إلى ذلك، علم منه أن الوجود مشترك»[2]، أي

---

(١) الأسفار: ١/ ٣٥.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٣٦.

بمعنى مشترك معنوي. هذا بالإضافة إلى مسألة أخرى أشار إليها في معرض استدلاله على الاشتراك، تتعلق بالرابطة بين القضايا، فهي ضربٌ من الوجود يفيد معنى واحداً مهما اختلفت الموضوعات والمحمولات. ومن البراهين التي ساقها ملا صدرا، لمزيد من دعم رأيه في مفهوم الإشتراك، ما يمكن أن نسميه «دليل القافية» وهو ما عبر عنه بعد ذلك السبزواري بقوله:

مما أيد به الإدعاء   أن جعله قافية إيطاء

وقد أراد المصنف من لفظ «إيطاء» هنا، التكرار المملّ للقافية، المعيب لدى أهل النظم والفصاحة. ويضرب ملا صدرا على ذلك مثلاً، بما لو تكرر لفظ الوجود في جميع أبيات القصيدة الشعرية، فإن ذلك حتماً سيكون معيباً، وسيعتبر تكراراً، بخلاف لو تكرر لفظ العين، بما هو مشترك لفظي. وهذا إنما يعني أن العلم باشتراك الوجود حاصل بالضرورة لكلٍّ الناس؛ فلولا «أن العلم الضروري حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل، لما حكموا بالتكرير هاهنا كما يحكموا في الصورة الأخرى»[1].

* * *

واجه ملا صدرا، كغيره من المشائين، إشكاليات الوجود، الأخرى. فبعد أن استطاعوا إقرار بداهته واشتراكه، وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه، أمام إشكالية العلاقة بين الوجود وموضوعاته. فكانت علاقة الوجود بالماهية، في طليعة تلك الإشكالات التي وقع حولها الخلاف بين جمهور المشائين وأنصار الماهية. وكان أحرى بالتيار الأول، أن يقرر ابتداءً بداهةً أخرى، عن كون الوجود عارضاً للماهية زائداً عليها. وهو ما يعني أن الوجود ليس عيناً للماهية ولا جنساً لها. فالعقل قادر على تجريد الماهية، ذلك بأنَّ «مغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي إنما يكون في الذهن لا في الخارج، وإن كانت

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٣٦.

في الذهن أيضاً غير منفكة عن الوجود، إذ الكون في العقل أيضاً وجود عقلي، كما أنَّ الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معاً ويصفها به»[1]. فكون الوجود عارضاً لها، ذلك ما يفيده فعل اتصافها ذهناً بالوجود. وجاء نظمها في المنظومة السبزوارية كالتالي:

إن الوجود عارض المهية   تصوراً واتحاداً هوية

إن زيادة الوجود على الماهية، هي من الواضحات فضلاً عن أن البراهين ناهضة على صحتها. والمشهور كما أقرّه ملا صدرا، «في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على الماهيات. وجوه لا يفيد شيء منها إلاّ التغاير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة»[2]. ويسوق ملا صدرا جملة من الأدلة على ذلك، كالتالي:

١ ـ دليل الحمل؛ وهو «أن حمل الوجود على الماهية مفيد، وحمل الماهية وذاتياتها عليها غير مفيد»[3]. ومعناه، أننا نحمل أمراً مغايراً على أمر مغاير، ولا نحمل الشيء على ذاته.

٢ ـ دليل الحاجة: وهو أن حمل الوجود على الماهية، يقتضي نظراً ويحتاج إلى دليل، وهذا ما يؤكد مغايرته لها، لأنه لو كان عيناً أو جزءاً لها، لما احتاج إلى دليل، لأن ذات الشيء وذاتياته بينة الثبوت له. يقول ملا صدرا: «فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر إلى كسب ونظر كوجود العقل مثلاً، بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها لأنها بينتا الثبوت لها»[4].

ويعبِّر السبزواري على ذلك بقوله: «ولافتقار حمله إلى الوسط». وهذا

(١) المصدر السابق: ١/ ٥٦.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٢٤٢.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٢٤٤.
(٤) المصدر السابق: ١/ ٢٤٤.

إمعاناً منه في توضيح المسألة. فالسبزواري، يعني بالوسط هنا القياس. أي أن حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل. بينما حمل الذاتي على الذات لا يحتاج إليه. فالحدّ لا يكتسب بالبرهان.

٣ ـ دليل السلب، أو ما عبر عنه السبزواري في شرح المنظومة:

«لصحة السلب على الكون فقط ولافتقار حمله على الوسط»،

فبما أننا نستطيع سلب الوجود عن الماهية، كما لو تصورنا ماهية غير موجودة نظير العنقاء، فإن ذلك دليلاً كافياً على تغايرهما، لأننا لا نستطيع سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها.

٤ ـ دليل الاتحاد؛ أي اتحاد المفهوم؛ «فإن الوجود معنى واحد، والإنسان والفرس والشجر مختلفة». ويقصد من ذلك المصنف، أننا إذا سلمنا باشتراك الوجود، فإننا سوف نسقط في نوع من التناقض، لأن الوجود إذا كان عين الماهية، ترتب على ذلك، كونه مختلفاً باختلافها؛ فكيف يكون مشتركاً واحداً، ومختلفاً في آن معاً. ولأنه أيضاً إذا كان الوجود عيناً للماهية، ترتب على ذلك تساوي الماهيات المختلفة، وهو أيضاً تناقض. والواقع، أنَّ هذا الدليل لا يمكن أن يكون محرزاً، إلا إذا تعلق الأمر بالوجود من حيث هو عين الماهية. أما لو كان الحديث يخص الوجود من حيث هو جزء الماهية أو جنس لها، فإننا لا نقع في تناقض الاتحاد. وهذا ما أشار إليه السبزواري بقوله: «ولاتحاد الكل والتسلسل». أي دفع قولهم بدليل الاتحاد ـ إذا تعلق الأمر بشبهة كون الوجود عين الماهية ـ وبدليل التسلسل ـ فيما لو تعلق الأمر بشبهة كون الوجود جنساً للماهية. ففي حال الشبهة الثانية، لا يترتب على كونه كذلك، اتحاد الماهيّات. وإنما مفاده أن يكون الوجود جنس الأجناس، شأنه في ذلك شأن الجوهر مع باقي الجواهر، مع اختلاف الفصول. فاشتراك الماهيَّات، لا يكون هٰهنا سوى اشتراك في جنس الأجناس ـ أو الجنس الأعلى ـ، مع الاحتفاظ بالاختلاف في الفصول. غير أننا لو قررنا ذلك، فإننا

سنقع في نوع من التسلسل. ذلك إذا ذهبنا إلى أن الوجود جنس للماهية، فإن الفصل إذا ثبت، تعيّن أن يكون موجوداً، فيكون بالتالي جنساً للفصل. ثم إنَّ هذا يقتضي وجود فصل آخر إلى جانب الجنس، فيجري عليه ما جرى على الفصل الأول، هكذا يتسلسل الأمر، فنواجه مشكلة تعدد الوجود والفصول إلى ما لا نهاية. وهو مفاد قول السبزواري: «ولاتحاد الكل والتسلسل». أما ملا صدرا، فإن المشكلة تنحلُّ عنده بأصالة الوجود كما سنتبين، فلا يعقل بعد ذلك القول بجزئيته أو جنسيته.

٥ ـ دليل الانفكاك ـ الانفكاك في التعقل ـ: يقول ملاّ صدرا، في دليله الخامس: «فإنّا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها، لا الخارجي ولا الذهني»[١]. إننا نستطيع أن نتعقل الماهية دون أن نتعقل وجودها لا في الخارج ولا في الذهن. فالوجود وإن كان لا ينفك عن الماهية، فهو يمكن أن ينفك تصوراً. ولعل معترض يقول: إن التصور ليس إلاّ الوجود في الذهن! لكن ملا صدرا، ينفي أن يكون التصور هو الوجود في الذهن، حيث يعقب: «ولا يقال التصور ليس إلاّ الكون الذهني، لأنا لا نسلم أن التصور هو الكون في الذهن وإن سلّم، فبالدليل، وإن سلم، فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره»[٢].

فهذه الأدلة الخمسة، كما يقول ملا صدرا: «لا يدل إلا على أن المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية»[٣].

ـ نظرية أصالة الوجود

إذا نظرنا في الموروث الفلسفي السابق على ملا صدرا، فإننا حتماً لن نعثر على معالجة حقيقية لهذه المقابلة الجدلية، بين الوجود والماهية. ولم

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٤٤.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٢٤٤.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٢٤٥.

تطرح أصالة الوجود كإشكالية، لا على المشائين ولا على الإشراقيين. فالجميع كان مسلماً بأصالة الماهية في صورة من الصور. لكن لا ننسى أنَّ محاولات مبكرة ـ رغم اضطرابها وترددها ما بين أصالة الوجود وأصالة الماهية ـ كانت تنحو بصورة ما إلى تأكيد أصالة الوجود. نتبين ذلك من خلال الموقف الإيجابي من العالم؛ المقر بموضوعيته، وبتجرد الوجود عقلاً عن الماهية. في هذا الإطار يمكننا اعتبار المشائين أقرب إلى الإقرار بأصالة الوجود من الإشراقيين. وهذا إنما يدلُّ على أن بذور تشكل المنظور الإيجابي عن الوجود، كانت تخطو ببطء شديد داخل مسار الفلسفة المشائية. والفضل طبعاً، يعود لملا صدرا، الذي قضى على هذا التردد في الموقف بين الوجود والماهية. فكان جديده على أقل الاعتبارات ـ فيما لو سلّمنا فرضاً بكون أصل فكرة أصالة الوجود، مبثوثة في أسفار القوم السابقين ـ هو:

١ ـ أنه طرحها بوضوح، خارج التردد الذي شهدناه مع الأرسطية، وأيضاً عند ابن سينا.

٢ ـ صاغ أدلة وبراهين مختلفة على أصالة الوجود.

٣ ـ وضع أصالة الوجود في قالب منهجي، وربطها بالموضوعات الأخرى؛ أي جعل منها أساساً في بناء الحكمة المتعالية. هذه الخطوات الكبرى، تثمن في فلسفة ملاّ صدرا. وهي بلا شك، وضعت مسار الفلسفة العربية ـ الإسلامية أمام شوط جديد، بعد الرشدية؛ مساراً، حُسم فيه الموقف من الوجود بصورة أكثر إيجابية.

وعلى الرغم من اضطراب ابن سينا في أمر أصالة الوجود، فإننا نقتصر على إحدى أهم إثاراته في هذا الصدد، حيث أعطى الأولوية للوجود على الماهية، وذلك بناءً على دليل العلية. يقول في الإشارات: «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة؛ ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود لشيء إنما

هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود»[1].

إن ابن سينا يقر بأن تكون الماهية سبباً لصفة من صفاته. ومثال ذلك ـ كما ضربه شارح الإشارات ـ؛ «كون الاثنينية سبباً لزوجية الاثنين»[2]. غير أن الوجود هو الصفة الوحيدة التي يمتنع كونها معلولة للماهية. والسبب كما تقرر في مبدأ العلية، أن الماهية لو كانت سبباً في وجود الشيء، فمعناه، أنها متقدمة عليه، بحكم أن العلة تسبق معلولها بالضرورة. والحال أن لا متقدم بالوجود قبل الوجود.

إن فلسفة ابن سينا في كليتها، تتوفر على مخزون إيجابي تجاه العالم الواقعي. وهي رغم ترددها بشأن الماهية، إلاّ أنها وفي ضوء ما سبقت الإشارة إليه، لا يمكن اعتبارها فلسفة للوجود. وحينما انتهت راحلة السينوية إلى ملا صدرا، لم تكن بعد، قد حسمت في أمر الوجود. وميرداماد كبير أساتذة ملا صدرا، من القائلين بأصالة الماهية. وهو الأمر ذاته بالنسبة لشيخ الإشراق السهروردي، الواضح المنحى. فقد كان هذا الأخير رائداً للأفلاطونية، وواحداً من أكبر دعاة المثل المعلقة، تفيض فلسفته بما يناقض مبدأ أصالة الوجود في الصميم. هذا الإرث الذي انتهى غاصاً بفلسفات الماهية الشديدة القسوة على موضوعية العالم، سرعان ما انقلبت على يد ملاّ صدرا، بعد أن غرف من معينها ردحاً من الزمن، لذا يقول: «وما أكثر ما زلت أقدام المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرّئيس [يعني ابن سينا] وأتباعه على اعتبارية الوجود، وأن لا فرد له في الماهيات سوى الحصص، فقد حرّفوا الكلم عن مواضعه. وإنّي قد كنت شديد الذبِّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهية، حتى أن هداني ربِّي وانكشف لي

---

(١) الإشارات، ابن سينا، شرح الخواجة: ٣/ ٣٠.
(٢) الإشارات: ٣/ ٣١.

انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود أبداً»[1].

إن الكلام هنا واضح تماماً. ويبدو ملاّ صدرا واثقاً من خطواته، حيث أعلن مناقضته لأهل المكاشفة، ويعني جمهور المتصوفة، أمثال ابن عربي وغيره من القائلين بالماهيات الثابتة والمتأصلة. كما عارض ابن سينا وهو أقربهم جميعاً إلى أصالة الوجود. وهذا ما يؤكد على أن أصالة الوجود هي من روائع ملا صدرا.

لقد تبين في ما مضى من كلام المشائية، وتحديداً عند ملا صدرا، استقلال الماهية عن الوجود تعقلاً. وبأن الوجود زائد محمول عليها، والإقرار بتغايرهما يثير سؤالاً إشكالياً آخر: لمن الأسبقية ولمن الأصالة؟

ملاّ صدرا يعتبر أن الماهية لا تتصف أصلاً بالوجود واقعاً، وإنما اتصافها به يتم بالتعقل. فالماهية مع الوجود، كلاهما ثابت في الأعيان على نحوٍ من الاتحاد، بل هما في الواقع أمر واحد. إن الماهية لا توجد بوجود آخر غير الوجود. بل إن هذا الوصف لعلاقة الوجود بالماهية، وتصور انفكاكها وتقدم بعضها على الآخر أو حتى القول بمعيتهما، هو مسألة عقلية لا وجود لها في الواقع، فالماهية قبل الوجود لا وجود لها، إنما هي منتزعة ذهناً ليس إلاّ! إذاً، ماذا يعني أن يكون أحد الاثنين ـ الوجود والماهية ـ أصيلاً؟ إن معنى ذلك أن نسلم بواقعية الماهية في نوع من الاستقلال عن الوجود أي أن كون الماهية أصيلة، معناه، أن تكون حيثية ذاتها عين حيثية وجودها. ولا تحتاج في تأصلها إلى الوجود. إن إشكالية الأصالة، في البدء، تواجه أربعة وجوه محتملة:

ـ فإما أن يكون كلا الأمرين، الوجود أو الماهية اعتباريين منتزعين ذهناً.

---

(1) الأسفار: ١/٤٩.

ـ وإما أن يكونا معاً أصيلين، ذوا تحقق في الأعيان.

ـ وإما أن تكون الماهية أصيلة والوجود معتبراً.

ـ وإما أن يكون الوجود أصيلاً والماهية اعتبارية.

إنَّ مقتضى الاحتمال الأول، هو نكران العالم الخارجي، وبأن ما نشاهده الواقع، إنما هو من افتراضات الذهن، وليس هناك في الخارج سوى العدم. هذا هو موقف بروتاغوراس وباركلي، والمنكرين لموضوعية العالم. وهذا الموقف، هو مردود من قبل الفلاسفة المشائيين، الذين يعتبرون العالم الخارجي حقيقياً؛ حيث رأوا أن ذلك يدرك بالضرورة. وقد مرّ معنا آنفاً، رأي المشائية، وتحديداً ابن سينا، حول تحقق الوجود في الأعيان. أما ملا صدرا، فيقرُّه على ذلك قائلاً: «ومما يدل على أن الوجود موجود في الأعيان، ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفا بقوله: والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان، فهو غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، وهو حاصل الهوية منها جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عرى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد وغيره زوج تركيبي»[1]. بل إن ملا صدرا لا يرى تمايزاً بين الماهية والوجود في الخارج. فهما على ضرب من الاتحاد، فلا ينفكان إلاّ تعقلاً. وهو ما يعني أن الحديث عن تقدم أحدهما على الآخر، هو من باب التعقُّل وليس من باب التحقق العيني. وهو ما يعني تأكيده على موضوعية العالم وموضوعيته. وهكذا، يندفع الاحتمال الأول باليسر ذاته الذي أكد فيه المشاؤون على حقيقة العالم الخارجي. أما الاحتمال الثاني، عن كون الوجود والماهية، أصيلين معاً؛ فهو أيضاً مردود. وقد أشار السبزواري إلى هذا الاحتمال، معتبراً إياه شاذاً عن عرف الحكماء؛ إذْ يقول: «وممن عاصرناه من الذين لم يعتبروا القواعد الحكمية، من يقول بأصالتهما»[2].

---

(١) المصدر السابق: ١/٦٦.

(٢) المنظومة، شرح الأستاذ مرتضى المطهري: ١/٤٩.

إن موقفاً كهذا، يؤدي بنا إلى القول بحصول التركيب في الوجود والماهية عيناً. والحال، كما سبق تقريره، أن هذا التفكيك بينهما، لا يتم تصوره إلاّ ذهناً. أما في الأعيان فلا نرى إلا اتحاداً محكماً بين الوجود والماهية. وإنما جهة الاتحاد بين كل متحدين في نظر ملا صدرا، هي الوجود. فالإنسان يتحد بالوجود من جهة الوجود المنسوب إليه بالذات، كما يتحد بالبياض من جهة الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض بالعرض. وعلى هذا الأساس، لا يمكن إثباتهما - أي الماهية والوجود - معاً في الأعيان. طالما جهة اتحادهما، الوجود الواحد، فلا يبقى أمامنا إلا احتمالين اثنين: أي تأصل أحدهما وانتزاعية الآخر؛ يقول: «فحينئذ لا شبهة في أن المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة، وإلاّ لم يحصل الاتحاد بينهما، بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحواً من الانتساب، فلا محالة أحدهما أو كلاهما انتزاعي، وجهة الاتحاد أمر حقيقي. فالاتحاد بين الماهيات والوجود، إما بأن يكون الوجود انتزاعياً واعتبارياً والماهيات أمور حقيقية كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود. وإما بأن تكون الماهيات أموراً انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المتصور»[1].

الأدلة التي ساقها ملا صدرا في معرض دفاعه عن نظريته في الوجود، جاءت متفاوتة من حيث قوتها البرهانية، لكنها احتوت على أدلة عقلانية حاسمة. ونحن هنا سوف نعتمد هذه الأدلة كما حشدها تلميذه السبزواري في المنظومة على الشكل التالي[2]:

الوجود عندنا أصيل　　　دليل من خالفنا عليل

---

(١) الأسفار: ١/ ٦٧ - ٦٨.

(٢) هذه الفقرة من المنظومة تحيلنا بل وتلخص أدلة ملا صدرا وبراهينه حول أصالة الوجود كما ذكرها في كتابه المشاعر.

لأنـــــه منبـــع كـــل شـــرف	والفــرق بيــن نحــوي الكــون يفــي
كـــذا لــزوم السبــق فــي العليــة	مع عدم جواز التشكيك في الماهية
كــون المــراتــب فــي الاشتــداد	أنــــواعـــاً استنـــار للمـــراد
كيــف وبــالكــون عــن استــواء	قــد خــرجــت قــاطبــة الأشيــاء
لــو لــم يـؤصـل وحـدة مـا حصلـت	إذ غيـــره مثـــار كثـــرة أتـــت
مـــا وحـــد الحـــق ولا كلمتـــه	إلا بمـــا الـــوحـــدة دارت معـــه

وسوف يتوضح مراد ملا صدرا من هذه الأدلة، عندما نشرع في تحليل هذه الأبيات الواردة في المنظومة. فالسبزواري يلخص المنظور ذاته الذي قرره ملا صدرا بخصوص أصالة الوجود. وكان ملا صدرا قد حشد عدداً من الأدلة في اتجاهين: الأول، اتجاه تثبيت أصالة الوجود مباشرة بالدليل، والثاني؛ اتجاه دفع اشتباهات أنصار أصالة الماهية. في البدء، يربط ملا صدرا بين الوجود والخير، وهذا كلام تكرر في كتبه. ويؤكد عليه في تعريفه الحكمة من حيث هي سبب لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، يقول: «والوجود خير محض ولا شرف إلا في الخير الوجودي»[1]. وهذه الفكرة، سوف يكون لنا معها موعد آخر في مناسبة أخرى. وما يستفاد من هذا، أن «للخير» مفهوماً خاصاً عند الفلاسفة. فهو مساوق للوجود أو منتهى إليه، في حين يكون الشر عدمياً أو منتهياً إلى العدم. فالصحة خير، فهي موجودة، والسقم عدم الصحة، شرّ.. وهكذا، أمام كل أمر وجودي خير، ينتصب شرّ هو عدم له. فالصدق يقابله الكذب (عدم الصدق).. الحياة يقابلها الموت (عدم الحياة)..، الخير وجودي والشرور إعدام. وقد تحدث شرور عن بعض الظواهر الموجودة، نظير السُّم الذي يسبب الموت، والسقوط الذي يسبب الهلاك.. لكن، كلها شرور من حيث هي مقترنة بالعدم؛ فلو استخدمنا السُّم في معالجة المريض، وأصبح السم ترياقاً يسبب الصحة، ولم يعد مقترناً بالعدم، لأصبح خيراً. ولو

(١) الأسفار: ١/٢٢.

استطاع الإنسان أثناء السقوط أن يستعين بمظلة، فتحول سقوطه إلى نوع من المتعة والرياضة، ولم يعد مقترناً بالعدم، لتحول إلى خير. نجد لذلك أنَّ الفلاسفة انتهوا في مسألة الخير والشر، إلى نسبية الشرور، وانتهوا أيضاً إلى تفكيك فكرة الخير والشر إلى أبسط حالاتها؛ أي الوجود والعدم. والخير بما أنه أمر حقيقي يدل على أصالة الوجود، إذْ لا يمكننا القول باعتبارية الخير. وبما أن الخير مساوق للوجود، فالوجود أمر متحقق، بينما الشرور إعدام. فهذا مراد قوله «لأنه منبع كل شرف».

أما الشطر الثاني من البيت «والفرق بين نحوي الكون يفي»، فإنَّ المراد منه، أن للماهية وجودين: الأول، وجود خارجي حيث تترتب عليها آثارها. ووجود ذهني لا تترتب عليها آثارها فيه. والآثار هي من شأن المتأصل وليس الاعتباري. فلو كانت الماهية أصيلة إذن لترتب عليها آثارها في الذهن أيضاً، مثلما ثبتت آثارها في الخارج، وهذا ما يعنيه الشارح في اختلاف نحوي الوجود من حيث ترتب الآثار أو عدمها، في قوله: «والفرق بين نحوي الكون يفي». ويضيف ملا صدرا دليلاً آخر كما في تعبير المنظومة «كذا لزوم السابق في العلية مع عدم جواز التشكيك في الماهية». هذا الدليل إنما يستند إلى ما تقرر عند المشائين، بعدم جواز التشكيك في الماهيات. وهو لا يصلح دليلاً على من رام القول بتشكك الماهيات كما هو الشأن عند الإشراقيين. ومفاده، أن الماهية إذا افترضنا كونها أصيلة، فيلزم عن ذلك تقدمها على الماهية فيما لو تعلق الأمر بعلية ماهية لماهية أخرى. نظير لو كان الأمر يتعلق بعلية الهيولي والصورة للجسم، فيلزم عن ذلك تقدم الهيولي والصورة وهما جوهران عن الجسم وهو جوهر أيضاً، فيترتب عليه تقدم الماهية الجوهرية على ماهية جوهرية وهو ما يفيد معنى التشكيك في الماهية، وقد تبين بطلانه. وهناك دليل آخر، يمتاز بشيء من المتانة، وهو ما يتعلق بالحركة الاشتدادية والتكاملية. وهنا يلزم الرجوع إلى مفهوم الحركة عند ملا صدرا ـ وهو ما سنبينه في بحث الحركة الجوهرية ـ فالحركة، وهو ما جرى عليه تعريف المشائية نوع من

الكمال يتحدد بخروج الشيء من القوة إلى الفعل. أي من حال النقصان إلى حال الكمال. من هنا فإن الحركة في نظر ملا صدرا هي اشتدادية تكاملية. والملاحظ على الحركة الاشتدادية، هو التدرُّج يسيراً يسيراً نحو أعلى الدرجات، مثلما يحصل في الحرارة عند غليان الماء. وهذه الدرجات ليست أفراداً للحرارة، مثلما زيد وعمرو وأنس.. أفراداً للإنسانية؛ بل الأمر هنا يختلف. فلئن كان زيد وعمرو وأنس يشتركون في معنى الإنسانية، وهو مفهوم كلِّي، ويختلفون في الشكل والقوة والطول والعرض وباقي الصفات الخارجية. فإن اشتراك درجات الحرارة يكون بالحرارة، كما أن اختلافها ليس بأمر خارجي، بل اختلاف بالحرارة. وهذا، هو معنى التشكيك، أي أن ما به اشتراك هذه الدرجات، هو عين ما به امتيازها. فلو كانت الماهية أصيلة، إذاً لكان الأمر يدور بين أمرين: إما أن ننكر الحركة الإشتدادية، وهذا باطل، لأن الحركة موجودة ومتحققة. وإما أن نقول بالتشكيك في الماهية وقد تبين بطلان ذلك قبلاً. إلاّ أن المصنف، بحسب ما أورد السبزواري في المنظومة يتحدث عن وجود مراتب في الإشتداد بوصفها أنواعاً؛ «أنواعاً استنار للمراد». ومحصله، لو أننا اعتبرنا هذه الدرجات أنواعاً وبين كل درجة وأخرى هناك درجات لا حصر لها. والواقع أن الحرارة ما بين الصفر حتى المئة درجة، لا تكتفي بمئة درجة، بل إنها تقطع ما لا نهاية من الأنواع. فلو كانت الماهية أصيلة، فإن لازم ذلك أن هذه الأنواع اللاّمتناهية لها تحقق في الخارج، فنكون قد قلنا بوجود اللاّتناهي في الوجود الخارجي. لأن الواقع الخارجي متناهٍ، فاقتضى الأمر إذاً، القول بأصالة الوجود، واعتبار التقسيم اللاّنهائي، أمراً اعتبارياً ذهنياً لا تحقق له في الخارج.

الدليل الرابع الذي ساقه ملا صدرا، وعبر عنه السبزواري بقوله:

«كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء»

هو ما يمكن أن نسميه، دليل التساوي. وفحواه، أن الماهية من حيث

هي ليست إلاّ هي ـ كما تقرر عند ابن سينا ـ هي متساوية في نسبتها إلى الوجود والعدم. فهي في ذاتها لا تقتضي وجوداً ولا عدماً. لذا، لا بد من وجود أمر آخر يخرجها من موقع تساوي نسبتها، وهو الوجود، لأن افتراض غيره كمخرج لها من هذا التساوي يؤدي إلى انقلاب؛ فالماهية لا تقوم بذلك، لأن الأصل فيها التساوي في النسبة، وليس هناك إلاّ الوجود، وهو ما يدل على أصالته.
ويورد ملا صدرا دليلاً آخر، عبر عنه السبزواري بقوله:

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت

وقد سبق أن أكد على أن الاتحاد بين المتحدين، يكون من جهة الوجود. فبقي أن نستوضح أكثر بسبب جعله الوجود مناط الاتحاد. فلا شك في أن التكثر هو من شأن الماهية. بينما الوجود مشترك بينهما. وبين المتحدين لا بد وأن يكون هناك جهة للاتحاد. فإذا لم نسلم بكون الوجود هو هذه الجهة، فسنكون حتماً أمام احتمالين: إما أن يكون العدم جهة الاتحاد، وهاهنا نواجه احتمالاً مستحيلاً، لأن العدم سلب. وإما أن تكون جهة الاتحاد هي الماهية، والحال، أن الماهية مثار كثرة وكل ماهية تختلف بذاتها عن ماهية أخرى. . فلن يكون إذن إلاّ الوجود جهة للاتحاد. فإذا كان اعتبارياً لن يقع الاتحاد في الخارج، لأن الاتحاد لا يتم إلاّ إذا تحقق الوجود عيناً. وأما الدليل الأخير، فيتعلق بالتوحيد، حيث يقول السبزواري:

ما وحّد الحق ولا كلمته إلاّ بما الوحدة دارت معه

وقد قصد ملاّ صدرا بهذا الربط، كون التوحيد يدور حول الوجود. وهذا يكفي دليلاً على أصالته.

* * *

لقد نقض ملا صدرا على شيخ الإشراق، السهروردي، موقفه النافي لتحقّق الوجود في الأعيان، وانتصاره لأصالة الماهية. فقد حاول شيخ الإشراق دفع فكرة تحقق الوجود السينوية، بإشكال التسلسل؛ «وأما ما تمسك

به شيخ الإشراق في نفي تحقق الوجود: من أنّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان فهو موجود، لأن الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود، فلوجوده وجود إلى غير النهاية»[١].

ويرد عليه ملا صدرا، بأن الوجود ليس بموجود من حيث أن الشيء لا يتصف بنفسه. فكونه وجوداً هو عينه كونه موجوداً. فإذا كان الوجود ثابتاً لغيره، فمن باب أولى أن يحصل لنفسه. فالوجود موجود بنفس ذاته لا بغيره؛ «فلقائل أن يقول في دفعه: إن الوجود ليس بموجود، فإنه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف: إنَّ البياض أبيض، فغاية الأمر أن الوجود ليس بذي وجود كما أن البياض ليس بذي بياض، وكونه معدوماً بهذا المعنى، لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه، لأن نقيض الوجود هو العدم واللاّوجود، لا المعدوم واللاّمعدوم. أو يقول: الوجود موجود وكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً، وهو موجودية الشيء في الأعيان، لا أن له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود. والذي يكون لغيره منه وهو أن يوصف بأنه موجود، يكون له في ذاته وهو نفس ذاته، كما أن التقدم والتأخر، لمّا كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان، كانا فيما بين أجزائه بالذات، من غير افتقار إلى زمان آخر»[٢]. يرى ملا صدرا أن استدلالاً كهذا من الممكن أن يفسح المجال أمام شبهة أخرى. فإذا كان قد أقر بأن الوجود، موجود بنفس ذاته، أفلا يعني ذلك عين ما عرفنا به واجب الوجود، فيترتب على ذلك أن كل وجود هو واجب «إذْ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه»[٣]. والحال، أننا نقر بوجود الواجب والممكن، لكن ملا صدرا، وهو يتدارك كل الثغرات الممكنة في هذا الاستدلال. يشير إلى اختلاف المعنيين: «فالوجود

---

(١) الأسفار: ١/٣٩ـ٤٠.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٤٠.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٤٠.

الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل»[1]. أما كون الوجود متحققاً بذاته، فقد يكون متحققاً إما بذاته كما هو شأن الواجب، أو بفاعل، لكنه في هذه الحالة لا يحتاج في تحققه إلى وجود آخر.

وقد حاول المحقق الدّواني أن يجترح طريقاً ـ تلفيقياً ـ للخروج من إشكالية تأصل الماهية دون الوقوع في نتائج القول بأصالة الوجود. فقال بأصالة الوجود في الواجب، وأصالة الماهية في الممكن. في محاولة منه لتمييز وجود الواجب عن وجود الممكن، دفعاً للوقوع في وحدة الوجود. لكن رأياً كهذا، غارق في التلفيق، سوف يظهر بطلانه حينما نشرع في عرض وجهة نظر ملا صدرا في حقيقة الوجود، من حيث هي حقيقة واحدة تحمل على ما تحتها حمل تشكيك. وهي مسألة سبق وأن أكدناها في معرض حديثنا عن الوجود بوصفه مشتركاً معنوياً. فالوجود يحمل على الأشياء بمعنى واحد. فيشترك في الحقيقة ويختلف في المرتبة، شأنه شأن النور الحسي. فالنور ظاهر بذاته، مُظهر لغيره. والنور الشديد، يشترك مع النور الضعيف في أصل النورية، وإن اختلفا في مرتبة الشدة والضعف. فما يكون به الإشتراك هو ذاته ما يكون به الامتياز. وذلك يتضح أكثر في مثال الحركة الاشتدادية وكل أنواع الحركة كما سيأتي معنا. إن فكرة وقوع الوجود على ما تحته على سبيل التشكيك، وهي فكرة فهلوية أصيلة معناه أنه حقيقة واحدة مشككة وإن اختلفت مراتبها في الشدة والضعف؛ صعدا إلى المرتبة الواجبة لذاتها، حيث لا حدّ لها، ونزلا إلى أضعف المراتب، حيث يحدها العدم. وفكرة التشكيك هذه، هي إحدى أكثر العناصر أهميّة في بناء الفلسفة المتعالية لملاّ صدرا الشيرازي، يثيرها في مبحث الوجود والمشترك وأصالة الوجود، وأيضاً في موضوع الحركة؛ يقول: «وأما كونه [أي الوجود] محمولاً على ما تحته بالتشكيك، أعني بالأولوية والأوّلية والأقدمية والأشدية [. . .] وبيان ذلك:

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٤٠.

إن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين: أحدهما، أن يكون بذلك المعنى نفسه، حتى يكون ما فيه التقدم ما به التقدم شيئاً واحداً كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، فإنّ القبليات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المقتضية لذاتها، لا بأمر آخر عارض لها [. . .] والآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى، بل بواسطة معنى آخر، فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم، كتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، لا في معنى الإنسانية المقول عليهما بالتساوي، بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان. فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان، وما به التقدم والتأخر هو خصوص الأبوة والبنوة [. . .] كذلك إذا قيل: إنَّ العلة متقدمة على المعلول، فمعناه أن وجودها متقدم على وجوده، وكذلك تقدم الاثنين على الأربعة وأمثالها، فإن لم يعتبر وجود؛ لم يكن تقدم ولا تأخر. فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر، وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها. .»[(١)].

* * *

وعلى أساس حقيقة المراتب التشككية للوجود، وبناءً على كون كثير من صور المغايرة، إنما هي بحسب الاعتبار العقلي، يواصل ملاّ صدرا عرض بعض من الأحكام السلبية للوجود، فيقرر عدم وجود ضد أو مثيل للوجود. وهي من الأحكام التي يبطلها كونه أصيلاً، وبسيطاً، وظاهراً. . فعلى فرض وجود ضد له، فإننا نؤكد لزوماً لذلك على وقوعهما ـ أي الوجود وضده ـ تحت جنس واحد. والحال، أن الوجود لا جنس له. فإذا امتنع عن كونه جنساً، امتنع أن يكون له ضد. أما من ناحية أخرى، فإن افتراض الضد، يلزم عنه القول بوجود خلاف تام، وبين وجود ووجود آخر. والحال، أن لا خلاف يعقل بين وجود ووجود. إن الوجود صرف في نفسه فلا يتكرر. إن هذا الحكم

(١) المصدر السابق: ١/٣٦ ـ ٣٧.

يجري على الوجود بما هو وجود، وليس باعتبار تخصصه بالمعاني. ففي هذه الحالة يمكن حصول المثل والضد، ليس من جهة حقيقة الوجود، بل باعتبار التعينات. فتقابل «التضاد من شرط كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير حال كما سيأتي في مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مرّ أنه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد؛ وأيضاً من شرط المتضادين بما هما متضادان أن يكون بينهما غاية الخلاف، وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك، ولا أيضاً بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك، وإذ لا طبيعة أعمّ من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها، فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل أيضاً. ثم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل، فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل له»[1].

والوجود في نظر ملا صدرا، مساوق للشيئية. وهو خلاف ما ينسب للقاضي عبد الجبار، والجويني. . حيث قالوا بالحال، أو الواسطة بين الوجود والعدم، وإقرارهم بأن الثبوت أعمّ من الوجود مطلقاً، وبأن للماهيات الممكنة المعدومة شيئية في العدم. وهي كلها أمور نفاها الحكماء. وبما أنهم قالوا بالواسطة وشيئية المعدوم الممكن، فإنهم اعتبروا الثبوت أعم من الوجود، لاشتماله على المعدوم الممكن، كما اعتبروا النفي أخصّ من العدم، لهذا اللحاظ. وقد سبق أن واجه الخواجة نصير الدين الطوسي، هذا الموقف بصرامة، كما ورد في تجريد الاعتقاد: «ويساوق الشيئية فلا تتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله»[2]. وكان من الطبيعي ـ في ضوء ما سبق ـ أن ينفي ملا صدرا كلاّ من الشيئية والحال، معتبراً الوجود مساوقاً للشيئية. بل إنه يرى من السخافة اعتبار ذلك. فالماهية يخبر عنها حينما توجد، وإلاّ فهي

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٢) الأسفار: ١/ ٢٣ ـ ٢٤.

ليست شيئاً. بل إنها لا تكون حتى نفس ذاتها «لأن نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها»[1]. بل إنه يصف هؤلاء المتكلمين بالذهول عن الأمور الذهنية، وهي كناية عن قصورهم في تعقل الموضوعات، كما سبق ووصفهم ابن سينا بعدم معرفتهم بالعقليات. فهو لا يرى مبرراً لهذه الأسماء غير أنها، إما نوع من الاصطلاح تواضعوا عليه، وإما ذهولاً منهم عن العقليات. ويجاريهم ملا صدرا في رأيهم، فيرى أنهم إن كانوا يريدون بقولهم هذا، ثبوت الشيء في العقل وكونه معدوماً في الخارج، فهذا جائز؛ وقد سبق من التحليل السابق. أما لو عنوا غير ذلك «كان باطلاً ولا خبر عنه ولا به»[2].

أما ما يوجب افتضاحهم على حدّ تعبير ملا صدرا، هو أننا إذا سلمنا فرضاً بعدم الممكن في الخارج، فإننا نكون أمام احتمالين: إما أن يكون من هذا الوجود ثابت أو منفى بناءً على ما تقرر عن دعاة الشيئية. فلا يخرج الشيء عن كونه ثابتاً أو منفياً فإذا قالوا بأن الممكن منفي «ـ وكل منفي عندهم ممتنع ـ فالوجود الممكن يصير ممتنعاً وهو محال، وإن قالوا: إنَّ الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء، فالمعدوم يصحُّ أن يوصف في حالة العدم بالوجود، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال؛ فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شيء، فإن الشيئية ثابتة لها، وإن التزم أحد على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء وقد قال بأنه شيء، وكذا الإمكان»[3].

* * *

وبما أن ملا صدرا نفى ثبوت الشيئية للمعدوم، فإنه قرر كون العدم أمراً بسيطاً. فلا تمايز ولا علية في العدم ما دام أن التمايز والعلية هي فرع ثبوت

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٧٥.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٧٦.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٧٦ ـ ٧٧.

الشيئية. والحال، أنه لا شيئية للعدم. فالحق، أن «كل ما يقع في بقعة العدم، وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات»[1]. فلا تمايز في العدم المطلق؛ نعم، ربما تهيأ للذهن إمكان التمييز بين الإعدام في حال إضافة العدم إلى الملكة. فهي من قبيل الأعدام الخاصة باعتبار الملكات لكنها في الواقع ليست متمايزة إلاّ بما ينتزعه الذهن بفعل إضافاته العدم على أشياء متمايزة في ذواتها. فيتهيأ له أن هناك عدم متميز عن عدم. والواقع، أن هذا التمايز إنما هو باعتبار ملكاتها و «أما مع قطع النظر عن ذلك، فلا يتميز عدم عن عدم، بل ليس عدم وعدم، ومعدوم ومعدوم، والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر، ولو كان الأمر كما يحسبه، لكان في كلّ شيء أعدام متضاعفة غير متناهية، مرّات لا متناهية»[2] فالعدم، لا ثبوت له، ولا تمايز، ولا يخبر عنه البتة. وإذا كان كذلك، فمن باب أولى بطلان عليته. لذا، جاز القول، إن الأعدام وجميع القضايا الذهنية الصرفة الفاقدة لذواتها في الخارج، إنما يقع فيها التمايز والاختلاف في ظرف التعقل، بقيد الأشياء التي تضاف إليها؛ دون أن يعني ذلك تمايزها الحقيقي. وهذه خاصية للعقل الإنساني في تصوره للأشياء، وانتزاعه عناوين ومفهومات لا تحقق لها في الواقع. وعليه، وفي نطاق عملية التعقل هذه، يمكن أن يحكم على العدم بالعلية والمعلولية، والتمايز والاختلاف. من هنا قولهم: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول». والواقع أن ذلك من باب المجاز؛ لأن «المعلول عدمه مع عدم العلّة وبه، والعلّة عدمها مع عدم المعلول لا به»[3].

* * *

(١) المصدر السابق: ١/٣٤٨.

(٢) المصدر السابق: ١/٣٤٩.

(٣) المصدر السابق: ١/٣٥٣.

وهنا نواجه إشكالية أخرى لا تقلُّ خطورة عن سابقاتها، إن لم نقل الأخطر على الإطلاق في نظر خصوم الفلاسفة، وهو ما يتعلق بالمعاد. وقد خيِّل إلى كثير من الجاهلين بالقول الانطلوجي المشائي، بأن الفلاسفة منكرون للمعاد الجسماني. وكان ابن سينا في طليعة هؤلاء الضحايا. والحق، إن الفلاسفة كانوا مجرد ضحية لهذه التهمة، مع أنهم لم ينكروا المعاد الجسماني بما هو جسماني، وإنما الحديث عندهم، جرى في خصوص حقيقة هذه الإجسام؛ بحيث، هل هي بذاتها أم إيجاد مثل لها. ويكفي ردّ ابن رشد على ادعاءات الغزالي بهذا الخصوص؛ يقول: «فقد تبين من هذا القول، أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي [. . .] وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها، هو أحدث على الأعمال الفاضلة ممن قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية [. . .] وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد. ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية. وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم، لا لعين ما عدم كما بيّن أبو حامد. ولذلك لا يصبح القول بالإعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم. وذلك أن ما عدم ثم وجد، فإنه واحد بالنوع، لا واحد بالعدد، بل إثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم: إنَّ الأعراض لا تبقى زمانين»[1].

وهذا الموقف هو بالذات موقف الفلاسفة. وملا صدرا تحديداً ليس من المنكرين للمعاد مطلقاً، لأن ذلك مما فاضت به النصوص الشرعية وأكدت عليه، كما لم ينفوا المعاد الجسماني، حيث عليه يقع الثواب والعقاب.

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

فالمسألة إذن، فلسفية في جوهرها. وهذا ما يؤكد على جدل الوجود، وحركته التي عبَّر عنها ابن رشد بقوله: «إن الأعراض لا تبقى زمانين».

المعاد الجسماني، ونظرية المثال

يتعين علينا ابتداءً، توضيح موقف ملا صدرا من هذه المسألة. فهو ليس منكراً للمعاد، من حيث هو، وإنما النظر الفلسفي اقتضى التمييز بين إعادة المعدوم بعينه، وإيجاد المثيل. ويبدو أنَّ أصل الخلاف، راجع إلى ما تقرر عند المتكلمين على نحوٍ من الإفتعال. والسبب في ذلك، أنَّ المتكلمين ربطوا ما بين المعاد وإعادة المعدوم، وهو ربط لم يتحدد في الشريعة. لأن هذه الأخيرة تحدثت عن الموت والوفاة وعن نشأة أخرى للمكلَّفين. فالمناط في أمر المعاد هو الانتقال من نشأة إلى أخرى، وليس إيجاداً بعد إعدام. إذاً المسألة من البداية مفتعلة في نطاق علم الكلام. أما من الناحية الأخرى، فإنَّ المتكلمين لم يجدوا أيَّ حرج في القول بتكرار الوجود، لأنهم فضلاً عن ذهولهم عن العقليات، فهم يسلمون بأصالة الماهية، وينكرون الزمان. وكأن التكرار يقع على ماهيات محفوظة في الرفوف، قابلة للبعث في كل حين وبعينها. وهذا موقف غارق في الذهول عن الحقِّ، لأن الماهية ليست أصيلة كما تقدم، وأنها مع وقوع العدم، لا تثبت لا في الخارج ولا لذاتها. وهكذا فإن مراد الفلاسفة من امتناع عودة المعدوم، أي الوجود بكافة خصوصياته المشخصة. وهذا معناه كون المعاد هو المبتدأ، فلا وجود ـ إذن ـ للفارق بينهما.

إذا كان هذا رأي الفلاسفة، فمن باب أولى على رائد أصالة الوجود، أن ينكر إعادة المعدوم. ويتضح أن مفهوم الإعادة في نظر ملا صدرا، هو المعنى الذي تفيده الحركة الدياليكتيكية؛ أي ما يبدو في الظاهر إعادة، هو في الحقيقة إيجاد للمثل. وعلى الرغم من أنَّ المسألة واضحة تماماً لديه، وهي بديهية كما تقرَّر عند سلفه الشيخ الرئيس، فإنه ارتأى الاستدلال على بطلانها ـ أي إعادة المعدوم ـ نظراً لما يحيط بها من محاذير. يرى ملا صدرا، أنَّ

العدم لا ماهية له، سوى سلب الوجود. وبما أن للشيء وجوداً واحداً، تعين أن يكون له عدم واحد. وعيه «فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص واحد، فهذا ما رامه العرفاء بقولهم: «إن الله لا يتجلى في صورة مرتين» فإذن المعدوم لا يعاد بعينه»[1].

وكما سبق وأكدنا، أنَّ افتراض كون الهوية المعادة، عين الهوية المبتدئة ـ فضلاً عن وقوع الخلف ـ يلزم عنه عدم افتراق المعاد عن المبتدأ، أي «يلزم أيضاً أن يكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين، هذا محال ثم إنه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف، لم يتعيّن الاستيناف الأول من الاستيناف الثاني والثالث من الرابع ـ وهكذا ـ فيلزم جواز تحقق إعادات غير متناهية، لعدم تعين مرتبة من المراتب اللاّمتناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك أولاً، وهو مستبين الفساد. وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه»[2].

ولقد أشرنا آنفاً، إلى أنَّ المسألة في نظر ملا صدرا، بديهية؛ وهو الموقف ذاته ـ مُستصحباً ـ عند ابن سينا والرازي: «بل الحكم بامتناع إعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي، حيث قال: كلّ من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأنَّ إعادة المعدوم ممتنع»[3].

لكن المسألة كونها بديهية، لم تمنع ملا صدرا من تقديم الأدلة والبراهين في سبيل توضيحها، دفعاً لتهمة نكران المعاد الجسماني، كما روّجه خصوم الفلسفة ضد الفلاسفة. وعلى الرغم من أنَّ كل البناء الانطلوجي في الحكمة المتعالية، يناقض فكرة إعادة المعدوم فإن ملا صدرا يفرد مجموعة أدلة:

---

(١) الأسفار: ١/٣٥٤.

(٢) الأسفار: ١/٣٥٤ـ ٣٥٥.

(٣) المصدر السابق: ١/٣٥٦.

ـ **الدليل الأول**: يتعلق بلزوم تخلل العدم؛ وهو عين ما أشار إليه السبزواري في المنظومة، بقوله:

فإنه على جوازها حتم   في الشخص تجويز تخلل العدم

وهذا مقتضى تجويز كون الشيء الواحد في زمانين؛ يقول ملا صدرا: «لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان، وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات، واللآزم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم»[1].

ـ **الدليل الثاني**: يقول ملا صدرا: «لو جاز إعادة المعدوم بعينه أي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية لجاز إعادة الوقت الأول، لأنه من جملتها»[2].

وملاّ صدرا يلزم القائلين بإعادة المعدوم بعينه، بكون الإعادة العينية تستلزم إعادة جميع لوازم شخصيته، ومنها الزمان، لأنه كغيره، غير مستثنى في الإعادة. وحتى وإن كان هذا الإلزام في أصله باطل، فإنه مع فرض صحّة رأيهم، يكون اللآزم باطل، لأن مقتضاه كون حيثية الإعادة هي ذاتها حيثية الإبتداء، إذْ «لا معنى للمبتدأ إلاّ الوجود في وقته»[3]. وهذا إنما يؤدي إلى أمور ظاهرة الفساد:

١ ـ إنه يقتضي الجمع بين المتقابلين (المبدأ والمعاد).

٢ ـ إنه يقتضي منع إعادة المعدوم، بلحاظ كون الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الأول وهذا خلف.

---

(١) المصدر السابق: ٣٥٦/١.
(٢) المصدر السابق: ٣٥٧/١.
(٣) المصدر السابق: ٣٥٧/١.

٣ ـ إنه يقتضي عدم التفرقة بين المبتدأ والمعاد «حيث لم يكن مُعاداً إلا من حيث كونه مبتدءاً والامتياز بينهما ضروري»[١].

فالزمان ـ حسب ملا صدرا ـ مُقوّم للوجود، فلا يمكن انسلاخه عنه. ومن هنا «فإنَّ زمان المبتدأ هو عين هويته وذاته»[٢]. فإذا افترضنا كونه معاداً، فهذا لا يعني أن ينسلخ عن هويته وذاته «فيكون حينئذٍ مع كونه معاداً بحسب الفرض مبتدأً بحسب الحقيقة، لأنه من تمام فرضه، فلو لم يكن مبتدءاً لم يكن المفروض هو هو، بل غيره، فانهدم الأساسان وانفسخ الجوابان»[٣]. وهو دليل مكين لدى ملا صدرا، يقوم على أساس مفهوم المراتب الزمنية، بوصفها مقومة للوجود. فكون الأشياء متقدمة أو متأخرة، سابقة أو لاحقة.. هذا كلّه من المعاني الذاتية لأجزاء الزمان. ومقتضاه، أن زمن المبدأ، هو ذاتي لهذا المبدأ وجوهري له. كما أن زمن المعاد، ذاتي، وجوهري له.

ـ **الدليل الثالث**: يرى ملا صدرا، أنه لو جاز إعادة المعدوم بعينه، لجاز إيجاد ما يماثله من جميع الجهات المشخصة، ابتداءً. فإذا سلمنا فرضاً بجواز إيجاد المعدوم ثانيةً بجميع عوارضه المشخصة «معاداً»، فلا مانع في جواز إيجاده ثانية «ابتداءً»، وهو ما يستلزم اجتماع المثلين، وهو محال، لأنه إذا افترضنا وجودهما، فلا إمكانية للتمييز بينهما. فلو «جاز إعادة المعدوم بعينه، لجاز أن يوجد ابتداءً ما يماثله في الماهية، وجميع العوارض المشخصة، لأن حكم الأمثال واحد، ولأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات، واللآزم باطل، لعدم التميّز بينه وبين المعاد لأن التقدير اشتراكها في الماهية وجميع العوارض»[٤].

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٣٥٧.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٣٥٨.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٣٥٨.

(٤) المصدر السابق: ١/ ٣٥٩.

ـ **الدليل الرابع**: يثير ملا صدرا في هذا الدليل، موضوعاً أساسياً في الفلسفة المشائية؛ يتعلق بقضية العلّة وعلاقتها بالمعلول، من حيث هي علاقة حتميّة. وهذا الدليل يذكرنا بالنظرية الماركسية في الترابط الكلّي بين أشياء الوجود، ما يعطي الدليل صبغة بنيانية محكمة. يقول: «إنَّ إعادة كل ذات شخصية إنما يتصوّر لو أعيدت شيء من أجزاء علتها التامة المقتضية لها، واستعداد المادة لها بخصوصه، وغير ذلك من متممات العلّة ومصححات المعلول، وننقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها واستعداد استعداد مادتها، وهكذا إلى المبادي القصوى والعلل العليا، [. . .] فإذن إنما يمكن إعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها والأدوار الفلكية والأوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما سبقت في النظام الكلّي بجميع لوازمها وتوابعها حتى في كونها ابتدائية، والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم»[1].

إنّنا في ضوء ما سبق ـ وهو ما تقرَّر عند المشائية ـ لا يمكن فكّ الأشياء عن عللها. فإذا قلنا بجواز إعادة المعدوم، فمعناه، إعادة علته. وبما أنَّ العلل الزمانية غير متناهية، اقتضى ذلك إعادة العلّة، وعلّة العلّة، إلى ما لا نهاية. وهذا مقتضى الدليل، إنَّ إعادة المعدوم تستلزم إعادة الوجود برمته نظراً للترابط بين علله المختلفة. هذا مع أن ملا صدرا يقول ببطلان الملزم أصلاً؛ ومعنى ذلك، أننا لو افترضنا إعادة العلّة والاستعدادات، فإن هذه الأخيرة هي هي بعينها. وعليه، فلا يمكننا القول، إن هذا الجسم المعاد ـ على سبيل الفرض ـ إعادياً، وإنما استينافياً مماثلاً للإبتدائي و «بيان الملازمة معلوم بأدنى التفات من العقل، كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلّة هما هما بعينهما لم يكن المعاد المفروض إعادياً بل إنما يكون استينافياً مماثلاً للإبتدائي السابق، ويتوهم أنه إعاديٌّ»[2].

---

(١) المصدر السابق: ١/٣٦١.

(٢) المصدر السابق: ١/٣٦١.

إنَّ القول بإعادة المعدوم على سبيل إيجاد المثل، لا ينفي كون المعاد شيئاً آخر عن المبتدأ. فهو الشخص بعينه نفساً وبدناً، وإن اختلفت خصوصيات البدن، وعوارض وجوده؛ وعليه، وحسب ما قرّره ملا صدرا؛ «أن المُعاد في المعاد، هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً، وأن تبدل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصيته كما عرفت، حتى أنّك إذا رأيت إنساناً في وقت سابق ثم تراه بعد مدة كثيرة وقد تبدَّلت أحوال جسمه جميعاً بخصوصياتها، أمكنك أن تحكم عليه بأنه ذلك الإنسان، فلا عبرة بتبدّل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية، وكذا الحال في تشخص كل عضو كالاصبع، إذ له اعتباران: اعتبار كونه عضواً مخصوصاً لزيد، وآلة مخصوصة لنفسه، واعتبار كونه في ذاته جسماً من الأجسام، واسم الأصبع واقع عليه بذلك الاعتبار، فتعينه بالاعتبار الأول باق ما دامت النفس، يتصرف فيه ويحفظ مزاجه ويستعمله ويقلبه كيف يشاء، وتعينه بالاعتبار الثاني زائل لأجل الاستحالات الواقعة فيه. وقد ورد في الحديث عنه ﷺ إن ضرس الكافر في الجحيم كجبل أحد، فبعد حشر النفوس وتعلقها بأجساد أخرى من جنس الدار الآخرة ليس لأحد أن يقول: إن هذا البدن المحشور غير البدن الذي مات وليس له أيضاً أن يقول: هذا بعينه ذاك، نظراً إلى الاعتبارين..»[1]. وهذا يكفي لإظهار الموقف الحقيقي لملا صدرا، من مسألة المعاد، وهو من أشد المنافحين عن المعاد الجسماني، حتى أنه أغلظ على الناكرين له قائلاً: «واعلم أن أعضل شبهة الجاحدين للمعاد الجسماني، وأعظم إشكالات المنكرين للجنة والنار، المحكوم بصحتها في الشريعة الناموسية والحكمة المؤسسية الاقتباسية..»[2]. ويتجه باللوم على أهل الكلام، الذين افتعلوا هذه الإشكالية، بجهلهم لأسرار الشريعة الإلهيّة. واصفاً

---

(١) مفاتيح الغيب، ملا صدرا، ص٥٩٩.
(٢) مفاتيح الغيب، ص٦٠١.

طريقتهم بالفساد، وناعتاً آراءهم بالجدل العقيم، ومتهماً إيَّاهم بالجهل؛ فهم «لم يعلموا أن أسرار الشريعة الإلهية لا يمكن أن يستفاد من الأبحاث الكلامية والآراء الجدلية [. . .] وأكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة من هذا القبيل [. . .] كل ذلك لرفض الحكمة ومعادات الحكماء. وهم بالحقيقة أهل البدع والضلال وقدوة الجهل والأراذل. .»[1].

ـ حول أقسام الوجود:

في البداية لا بدّ أن نذكر بأن المسائل الفلسفية ومباحثها، هي على تداخلٍ وترابطٍ في ما بينها، بحيث كل مبحث يصب بشكل ما في مصبالثاني، في نوع من التواصل لا ينقطع. وما نقوم به من تقسيمات توحي في ظاهرها باستقلال موضوعات الفلسفة عن بعضها الآخر، فهو مجرد نوع منالتيسير الإجرائي للسيطرة على سير البحث ومجرى النظر. بل إننا ونحن نعالج مسألة الوجود عند ملا صدرا، نلاحظ تداخلاً عجيباً بين هذه الموضوعات، فهي تحديداً تتميز بتماسك داخلي أقوى من سابقاتها، وتتآزر فصولها ومطالبها؛ حيث تبدو خيوط تماسكها متينة ما بين مقدماتها ونتائجها، فكل موضع شاهد على الآخر، والكل يشهد على البناء العام للحكمة المتعالية. وهذه بالطبع إحدى أكبر التحديات التي تواجه الباحث، نظراً لتشعب المطالب وارتباطها في آنٍ معاً. فهناك مباحث يحار الباحث في تقديمها أو تأخيرها. لذلك ليس من اللآزم على القارئ في أي سفر فلسفي من هذا القبيل، أن يتقيد بترتيب الفصول، فله أن يتحرك عبر أقسامه في نوعٍ من المرونة. لهذا أقول؛ إننا قطعنا مشواراً طويلاً في الحديث عن الوجود والعدم وأحكامهما. وكنا بين الفينة والأخرى، نشير إلى الماهية، مع أننا لم نطرق حتى الآن بابها. ومن ذلك، أيضاً، موضوعنا الذي نحن بصدده الآن، وهو مسألة أقسام الوجود. فهذه المسألة كان من المتعين معالجتها بعد موضوع الماهية واعتباراتها، نظراً

---

(١) الأسفار: ١/ ٣٦٠ـ٣٦٢.

للعلاقة بين الوجود والماهية، وأيضاً نجدنا أمام إشكالية لها علاقة بالعلم والإدراك، وهو ما يتصل بصورة ما بمبحث المعرفة أو قيمة المعرفة، وله صلة بموضوع المقولات ومسألة العاقل والمعقول... لهذا، نؤكد مرة ثانية، أن طبيعة هذا العرض، وإن كانت تحتفظ بوجهة نظرها في هذا التقسيم الإجرائي للموضوعات الفلسفية، إلاّ أنها تلفت الانتباه إلى أن هذا العرض يقتضي القراءة مرّتين!

* * *

لقد مرّ معنا، وكما سنرى لاحقاً، أنَّ هناك تقسيمات كثيرة للوجود. فهناك الوجود الذهني والوجود الخارجي، وهناك الوجود الواجب والممكن وهلمَّ جرا. وفيما يتعلق بموضوعنا، فإن للماهية وجوداً غير وجودها الخارجي، بحيث لا يترتب عليها فيه آثار، وهو الوجود الذهني. والفارق بينه والوجود الخارجي، أن هذا الأخير، تترتب عليه آثار في الخارج بعكس الوجود الذهني. في الحقيقة تبدو هذه المسألة مستحدثة جداً، ولعلها منتزعة من جملة مباحث فلسفية كما مرّ معنا. فهي مسألة لم تبحث منفصلة عند المشائين القدماء، باستثناء الرازي ونصير الدين الطوسي. هذا الأخير مثلاً، أفرد لها فصلاً مستقلاً في تجريده، حيث يقول: «وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلاّ لبطلت الحقيقة»(١). وهو ما يؤكد مرة أخرى على اتصال الموضوع بمبحث مناط الصدق في القضايا.

إذاً الموقف المشائي، متمثلاً في المتأخرين، نظير الخواجة وأيضاً ملا صدرا، جاء دفعاً لشبهة المنكرين للوجود الذهني. وهو ما رأى فيه أولئك مقدمة حتمية للسفسطة ونفي العلم، ونكران الحقيقة مطلقاً كما مرّ في تقرير الطوسي؛ خصوصاً وأنَّ ثمة من رأى في الوجود الذهني مجرَّد شبح للماهية وليس هي بنفسها؛ بل هناك من أنكر الوجود الذهني مطلقاً. وقد وصفهم ملا

---

(١) تجريد الاعتقاد، الخواجة الطوسي، ص١٩.

صدرا بـ «شرذمة من الظاهريين». وقد أدرج هذا الأخير مقدمتين في إثبات الوجود الذهني، قصد بهما تهيئة الذهن لاستيعاب أدلته على ذلك. فالأولى، كما تقدَّم معنا، تتعلق بحقيقة الوجود التشككية بحيث يكون للماهية الواحدة أكثر من نحو وجود؛ ما بين وجود قوي وآخر ضعيف؛ «والوجود قد مرَّت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شدّةً وضعفاً، وكمالاً ونقصاً، وكلما كان الوجود أقوى وأكمل، كانت الآثار المرتبة عليه أكثر، إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر، فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور، وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض، ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره. فكما أنَّ الجوهر معنى واحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه، مفارقاً عن المادة، متبرئاً عن الكون والفساد والتغيير، فعّالاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها، ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة، مقترناً بها منفعلاً عن غيره، متحرِّكاً وساكناً وكائناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر؛ فيوجد طوراً آخر أضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحرِّكاً ولا ساكناً كالصور التي يتوهمها الإنسان من حيث كونها كذلك»[1].

أما المقدمة الأخرى، فتتعلق بما سبق وأشار إليه ابن عربي في فصوصه: «بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلاّ فيها، وهذا الأمر العام لكل إنسان..»[2]. فالنفس مُنحت القدرة على خلق هذه الصور عن الأشياء المجرّدة والمادية. أما الأدلة التي تدرع بها في إثبات الوجود الذهني فهي:

- **الدليل الأول**، وهو أننا نحكم على قضايا معدومة بإيجابية. والقاعدة البديهيَّة تؤكد، أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له. ما دام أن

---

(١) الأسفار: ١/٢٦٣ـ٢٦٤.

(٢) المصدر السابق: ١/٢٦٦.

الإيجـاب هـو إثبات. وبما أن هذه القضايا لا آثار لها في الخارج، فمعناه لها وجـود آخـر، هـو فـي الذهن. ومن ذلك، أننا نتصور أموراً ممتنعة، كشريك البـارئ واجتمـاع النقيضين، و.. و.. ونميزها في الذهن عن غيرها. مع أن المعدوم ممتنع عن التمييز، لأنه سلب محض، وقد سبق وأكدنا أن هذا التمييز هو نتيجة إضافة العدم إلى الملكة. فهذه الأشياء قد يكون لها آثار في الخارج، وقد لا يكون. وفي الحال الثانية، فإننا نكون إزاء وجود ذهني، «وإذْ ليس في الخارج فرضاً وبياناً فهو في الذهن»[1].

والـواقـع، أن مقتضى نفي الوجود الذهني ـ بهذا الاعتبار ـ يترتّب عليه نفي الحقيقة مطلقاً. وقد نبَّه إليه الخواجة، مقرراً بأن نفي الوجود الذهني هو نفي للحقيقة «وإلاّ بطلت الحقيقة». ذلك أن الحقيقة يؤخذ موضوعها من حيث هـو، لا بـاعتبـار الخـارج. فالمناط هنا في صدور القضايا، هو صدقها على الموضوع بالفعل في القضية الحملية. وإن اعتبار الخارج هنا وحده، فيه إبطال للحقيقة. فتحقق هذه الأخيرة هو عين ثبوتها في الذهن.

ـ الـدليـل الثـانـي: وهـو أننا عادة ما نشمل في حكمنا، أشياء موجودة وأخـرى مقـدَّرة عـلى سبيل الاستقراء. فإننا نحكم بأن «كل إنسان فانٍ» ونعني بهذا الحكم عـدداً من الأفراد المتحققين عيناً في الخارج، كما نشمل به أفراداً لا وجـود لـهم فـي الخارج. وهذا إنما يثبت لها وجوداً آخر غير الخارج؛ ألا وهو الذهن. فصدق «الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الإنسانية. وإذْ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع، علمنا أن له وجوداً آخر، هو الوجود الذهني»[2].

ـ الدليل الثالث: ويتعلق بوجود الكلِّي. فالذهن ينتزع مفهوماً عاماً وكُليّاً مـن مختلـف التعينـات الشخصيـة، هـو بمثـابـة المعنى الواحد المشترك في ما

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٦٨.

(٢) المصدر السابق: ١/ ١٦٥.

بينهـا. ولا أحـد ينكـر وجـود الكلّي من بين تصوراتنا، إلاّ أننا لا نقول بوجود الكلّي في الخارج، وإذن، لا بد من الإقرار بوجوده في الذهن، وهذا عين ما عبَّر عنه السبزواري في المنظومة «ولانتـزاع الشيء ذي العموم». يقول ملا صدرا: «إن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة فـي نـوع أو جـنس، معنـى واحداً ينطبق على كلٍّ من الأشخاص، بحيث جاز أن يقال: على كلٍّ منها إنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلّي، مثلاً جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفـرّقـة المختلفة المتبائنة معنى واحداً مشتركاً فيه، وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير، والحيوان العام المحمول على البغـال والحميـر، مجـامعـاً لكـلٍّ مـن تعيناتها مجرداً في حدّ ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها؛ وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحداً وإلاّ لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة، وهي التعينات المتبائنة ولوازمها المتنافية، فوجوده إنما هو بشرط الكثرة. ونحن قد لاحظناه من حيث إنّه معنى واحد، فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج، فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل»[1].

لـكـن هنـاك عـددٌ مـن الإشكـالات، سوف تترتب على قبولنا بالوجود الذهني. وقد أدرك ملا صدرا أهمية هذه الإشكالات، فحاول احتواءها بعد أن أحصـاهـا واحـدة واحـدة، وهـو مـا جعلـه يـؤكـد: «فوقعت للناس في ذلك إشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها»[2]. وكان معظم هذه الإشكالات المثارة علـى هـامش إقـرار فكرة الوجود الذهني، من وضع المنكرين لهذا النحو من الوجود، وفي طليعتهم أهل الكلام. وكان مما أثاروه حول هذا الموضوع عدد من الإشكالات على هذه الوتيرة:

١ ـ وهـو إشكـال يقوم على مسلمة التقابل، ويستند إلى دليل التناقض. فقـد ذكـروا أن القـول بالوجود الذهني يترتب عليه القول بكون الشيء الواحد

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٦٥.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٢٧٧.

يكون جوهراً وعرضاً في آنٍ. وهذا الاستدلال يقوم على مقدمتين: الأولى، ما تقرر عند الفلاسفة باحتفاظ الماهية بذاتها في جميع أنحاء الوجود وهو ما يعرف بانحفاظ الذاتيات، ومقتضى هذا أن الماهية الجوهرية لو وجدت في الخارج، فمعنى ذلك أن وجودها في الذهن سيكون هو عينها في الخارج لحفظ الذاتيات، أي وجوداً جوهرياً.

أما المقدمة الثانية؛ فهو ما تقرر أيضاً عند الفلاسفة، من أن حضور الماهية في الذهن هو حضور العلم بها. والعلم هو حسب ما ذهبوا إليه كيف نفساني، ما يعني قيامه بالنفس على نحو قيام العرض بمعروضه. والجوهر كما عرفه الفلاسفة، هو وجود الشيء لا في موضوع عكس العرض. فإذن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون جوهراً وعرضاً في آنٍ واحد. وهذا غاية ما رامه ملا صدرا بقوله: «إن الحقائق الجوهرية بناءً على أن الجوهر ذاتي لها ـ وقد تقرَّر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات كما يسوق إليه أدلة الوجود الذهني ـ يجب أن تكون جوهراً أينما وجدت وغير حالّة في موضوع، فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضاً قائمة به»[1].

ويضيف بعد ذلك: «ثم إنكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات، فيلزم اندراج حقائق جميع المقولات المتباينة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف»[2].

ويعني ملا صدرا بهذا الاستطراد، أنه لو سلّمنا فرضاً بكون وجود الماهية في الذهن، هو على سبيل الصورة الكيفية المندرجة تحت مقولة الكيف، وسلّمنا فرضاً بإمكان كون الإنسان جوهراً في الخارج وكيفاً في الذهن، فهذا يعني اندراج كافة المقولات مع مقولة الكيف. لأن الأشياء الواقعة تحت مختلف المقولات، يمكننا خلق صورة لها في الذهن. وهذا

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٧٧.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٢٧٧.

يـؤدي إلـى كون المقولات مندرجة مع الكيف، والحال، أنَّ المقولات متباينة بتمام الذوات. وقد عالج ملا صدرا هذا الإشكال وغيره، بنوعٍ من الإسهاب. وكان أهم ما أورده في هذا الصدد، ما يمكن أن نسميه دليلَ الحمل. وهو استـدلال متيـن جداً، لسببٍ بسيطٍ، هو أنَّه يرتكز على مفهوم القضية وأقسام الحمل، التي هـي من القضايا المنطقية. ويتلخص هذا الردّ في كون الحاصل في الذهن، إنما هو المفهوم على سبيل الحمل الأولي الذاتي، وليس المصداق من حيث الحمل الشائع الصناعي. فهناك نوعان من الحمل: الأول، هو نوع مـن الاتحـاد بيـن المـوضـوع والمحمـول يقوم على أساس المفهوم. فنقول: «الإنسان إنسان»، وهذا هو الحمـل الأولـي. والثاني، نوع من الاتحاد حاصل بيـن الموضوع والمحمول، يـقوم على اعتبار المصداق، نظير قولنا: «الإنسان متهـور»، وهـذا هـو الحمـل الصناعي الشائع، والمتعارف عليه. ففي الحمل الأول، يكـون المـوضـوع هـو عينـه مـاهيـة المحمول بلحاظ نوع من التغاير «ويسمـى حمـلاً ذاتيـاً أوليـاً، أمـا ذاتيـاً لكـونـه لا يجـري ولا يصـدق إلاّ فـي الـذاتيـات، وأمـا أوليـاً لكـونـه أولـى الصـدق أو الكـذب، فكثيـراً ما يصدق ويكـذب محمـول واحـد علـى مـوضـوع واحـد، بـل مفهوم واحد على نفسه بحسـب اختـلاف هذين الحملين، كالجزئي واللاّمفهوم، واللاّممكن بالإمكان العـام واللاّمـوجـود بـالـوجـود المطلـق وعـدم العـدم، والحـرف وشـريـك الباري، والنقيضين»[1].

ففـي مثـال تصـورنـا لشريك الباريً، إنما يحصل ذلك بالحمل الأولي، وليس بالحمل الصنـاعـي. فهو مفهوم شريك الباريً بالحمل الأولي، وممكن مخلوق أو كيف نفساني بالحمل الصناعي. وهذا عين ما عبّر عنه السبزواري:

فمـا بحمـل الأولـى شـريـك حـق   فهـو بحمـل شـائـع ممـا خلـق

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٩٣.

يقول ملا صدرا: «فالجزئي مثلاً جزئي بالحمل الذاتي، ليس بجزئي بل كلّي بالحمل المتعارف، ومفهوم الحرف حرف بالأول إسم بالثاني. .»[1].

وهـذا إنّما يحكي عن رؤية جدلية، تنظر إلى الأشياء من منظور نسبي. إن مجـرّد أخذ الجوهر في حدّ ما، لا يعني أن مجموع حدّ هذا الشيء يندرج تحت الجوهر، ويمثل فرداً له. وكذا «كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وأنواعه، وكذا باقي المقولات. وإنما يلزم ترتب عليه أثره بأن يكون نـفس مفهـوم الجـوهـر مثلاً من حيث هو بشرط الكلية إذا وجد في الخـارج كـان لا فـي مـوضـوع؛ وهذا المفهوم بشرط الكلية يمتنع وجوده في الخارج، إذْ كل موجود خارجي مشخص»[2].

فلو أننا تصورنا إنساناً، بما هو جوهر حساس ناطق، أو تصورنا السطح من حيث هو كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط، فإنَّ كل هذه المشخصات لا تصـدق على مفهوم الإنسان أو السطح في الذهن إلاّ من جهة الحمل الأولى كما تقدم. وهذا لا ينـافـي كون المقولات ذاتية للطبائع النوعية على أيٍّ نحو كـان مـن الـوجـود. ذلـك أن معنى اندراج الموجود تحت مقولة ما، يستتبع ـ حسب مـلا صدرا ـ أمرين: الأول أن يؤخذ في حقيقته مفهوم المقولة، حيث تكون ذاتيا لـه. كـالإنسان بوصفه جسماً نامياً ناطقاً. والثاني، أن يترتب عليه أثره، كما لو حكمنا بقابلية الشيء للانقسام بوصفه كمّاً.

فالطبائع النوعية إنما تتشخّص حينما توجد، وآثارها تترتب بقيد الوجود العيني. أما في الـذهـن، فإن التشخُّص أصلاً ممتنع، وإنما هناك ما أسماه ملا صدرا بـ «التشخصات الظلية» من حيث إنها تحمل مفهومات هذه التشخصات ولـيس آثـارهـا. فالآثـار ليست من شأن المفهومات. فالموجود في الذهن هو ذلـك المعنى البسيط المجرَّد. وهو وجود معنى الكم مجرداً عن آثار الكمية من

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٩٤.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٢٩٥.

حيث قابليتها للانقسام، ومعنى الإنسان مجملاً ومجرداً عن الآثار أيضاً. ولا ينفي كون الآثار الذاتيات هي نفس الذاتيات. فتجريد الذاتيات في الذهن عن آثارها، ليس من حيث هي في حقيقتها غير منفكة عن آثارها، بل إنّما هي كذلك كمّاً أو عرضاً أو جوهراً، من حيث اعتبار أخذ هذه المفهومات فيها. فأصل الإشكال كما يورد ملا صدرا، هو «أنَّ جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات وهو ما لم يقم عليه برهان، وما حكم بعمومه وجدان، وهو الذي جعل الأفهام صرعى وصيّر الأعلام حيارى، حيث أنكر قوم الوجود الذهني، وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم أن إطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة، فاختار كلٌّ مذهباً وطريقةً، ولم يهتدوا إلى حله سبيلاً ولم يأتوا بشيء يسمن ولا يغني قليلاً..»[1].

٢ ـ طبعاً وكما لمّح ملا صدرا أنَّ هذا الإشكال يتعلق بالقائلين بوجود الأشباح الجسمية، وكذا الأمثلة الجرمانية في القوة الخيالية أو الحسية. والإشكال هو، أننا نتصور قضايا من الكبر والوسع، نظير الجبال والبحار والشطآن والأفلاك. فلو قلنا بالوجود الذهني، لتعيَّن حصول هذه الأشياء في القوة الخيالية، التي هي كيفية، وهذا باطل. كما يبطل من حيث كون كل هذه الأشياء تنطبع في مقدم الدماغ وهو صغير الحجم والمقدار، والحال هو بطلان انطباع العظيم في الصغير، حتى ولو قلنا إنَّ هذا الصغير قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، يقول: «إننا نتصور جبالاً شاهقة وصحاري واسعة مع أشجارها وأنهارها وتلالها ووهادها، ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك، فوجب على ما ذهبوا إليه أن يحصل تلك الأمور في القوة الخيالية التي ليست جسماً ولا متقدرة، بل كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس، وكذا إذا نتصور زيداً مع أشخاص أخر إنسانية، يحصل في تلك الكيفية المسمّاة بالقوة الخيالية أناس مدركون متحركون

(١) المصدر السابق: ١/٢٩٩.

متعلقون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم؛ وهو مما يجزم العقل ببطلانه. وكذا لو كان محلّ هذه الأشياء الروح التي في مقدَّم الدماغ فإنه شيء قليل المقدار والحجم، وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه. ولا يكفي الاعتذار بأن كليهما يقبلان التقسيم إلى غير النهاية؛ فإنّ الكف لا يسع الجبل وإن كان كلٌّ منهما يقبل التقسيم لا إلى نهاية»[1].

وملا صدرا لا ينكر أنه يؤمن بوجود العالم المقداري غير المادي. بل إنه ينزع هنا نزوعاً أفلاطونياً واضحاً، مع شيءٍ من الريادة، إذْ يرى أنه استطاع أن يبرهن على ذلك في الوقت الذي لم يفعل هؤلاء غير إطلاق هذه الأحكام دون إيراد الدليل. لكن ملا صدرا الموضوعي المنحى، لا يتردد في إعلان اختلافه مع هؤلاء جميعاً، من أفلاطون حتى صاحب حكمة الإشراق، السهروردي. فمن جهة يرى أن الصور المتخيَّلة، موجودة في النفس «بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال، لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها»[2]. ومن جهة ثانية، فإن ما أسماه بالصور المرآتية مجرَّد ظلال للصور المحسوسة، فهي بهذا المعنى «ثابتة في هذا العالم ثبوتاً ظلياً أي ثبوتاً عرضياً لا بالذات»[3]. وهو عكس من رأى الصور لها ثبوت في عالم المثال. ومؤدَّى ذلك أن وجودها في مرتبة الظلية لا يعني وجودها الحقيقي، طالما أن الحكاية عن الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء. والحاصل من كلامه أن هذه الصور الإدراكية مجرَّدة ومثالية وليست مادية. وبهذا أيضاً، تندفع شبهة القائلين بملازمة القول بالوجود الذهني، لكون الشيء كلياً وجزئياً في آن واحد. فالشيء قد يكون كلياً بلحاظ تجرُّده من تشخصاته في الذهن وصدقه على

---

(١) المصدر السابق: ١/٢٩٩.

(٢) الأسفار: ١/٣٠٣.

(٣) المصدر السابق: ١/٣٠٣.

كثيـريـن، وأيضـاً جزئيـاً بالحمل الشائع الصناعي. وهنا يكشف ملا صدرا عن المأزق الذي وقع فيـه المولى الدوّاني، حينما رفض أن تكون صورة الجوهر الذهنيَّـة مـن بـاب الكيـف، لأن ذلك يلزم عنه انقلاب الجوهر، والحال ـ كما يقـرّر مـلا صدرا ـ أنّ الدواني لم «يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقة على ما صورهُ وتوهمه ألصق به وألزم، كما يظهر عند التعمق والتدبر. . . »[1].

بالإضافة إلى ذلك، هناك إشكال آخر قريب من السابق، ومفاده أننا إذا قلنا بالـوجـود الذهني، فيلزم عنه أن تحصل الحرارة في الذهن وكذا البرودة والحركة. . كلما تصوّرنا الحار والبارد والمتحرك. والملازمة هنا، هي أن معنى الحار والبارد والمربع والمثلث وغيرها من المعاني، هو نفس ما ثبتت له هذه المعاني. يقول ملا صدرا في معرض بيانه لهذا الإشكال: «إنه يلزم على القول بالوجـود الـذهنـي أن يصير الذهن حاراً حين تصور الحرارة، بارداً عند تصور البرودة، معوجاً مستقيماً، كروياً، مثلثاً، مربعاً، كافراً، مؤمناً، متحيزاً؛ لأنّ الحـار مـا حصـل فيه الحرارة، والبارد ما حصل فيه البرودة وكذلك سائر المشتقات؛ فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام والأمور المتضادة؛ وبطلانه ضـروري. . بيـان اللزوم أنه يلزم على التقدير المذكور أنّا إذا تصورنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقـائـق تلك الأشياء وتحلّ فيها؛ والحلول هو الاختصاص الباعث، فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذهن»[2].

ويبـدو أنَّ جميـع هـذه الإشكالات محلولة سلفاً، من خلال ما سبق من إحـالتـه على الحملين وجهة الاعتبار. لكن ملا صدرا يواصل مناقشته لجميع الإشكالات المطروحة في طريق الوجود الذهني. لقد سبق القول، إنّ الحرارة والبرودة والطول والعرض وما إليها من معانٍ حـاصلة ومتشخصة في الخارج، بينمـا وجـودهـا فـي الـذهـن، لا يعنـي وجـودهـا العيني بتشخصاتها الواقعية

(١) المصدر السابق: ١/٣٠٦.
(٢) المصدر السابق: ١/٣٠٨.

والخـارجيـة ذات الآثار الموضوعية. فهي وجود كامل مجرَّد عن الآثار. بهذا المعنى، تكـون الحـرارة والبرودة وغيرهما من المعاني، صادقة عليها بالحمل الأولي، وليس بالحمل الشائع كما تقدم. وقد اعتمد ملا صدرا أكثر من طريق فـي ردّ هـذا الإشكال؛ منها دليله الذي يشبه القاعدة العرفية «ناقل الكفر ليس بكـافـر». فهو لا يرى أي لزوم بين أن يتصوّر الإنسان الكفر وأن يصير كافراً. ولـو صـحّ الإشكـال، لكـان مفهـوم الكفـر كفراً. والحال أنه ـ كذلك ـ كفر بـالحمـل الأولـى، لا بـالحمل الشـائع: «فإن مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع، فلا يلـزم مـن الاتصـاف بـه الاتصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصور الكفر كان كافراً؛ وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال»[1].

كما يستحضر ملا صدرا استدلال الفلاسفة السابقين، المقرِّين بالوجود الذهني، فيرى أن المشكلة كامنة في عدم التمييز بين نحوين من الوجود: الأول متأصـل وآخـر غير متأصل حيث به الصورة العقلية. والمعاني السابقة من برودة وحـرارة وطـول وعـرض، كلهـا من شأن الوجود المتأصل لا صورته الذهنية، فـ «التضـاد إنمـا هـو بيـن هـويـة الحـرارة والبرودة وأشباههما لا بين صورتي المتضادين؛ وبالحملة هذه الصفات يعتبر في حقائقها أنها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحالة مخصوصة وتؤثر فيها بما يدركه الحواس..»[2].

ينـاقـش مـلا صـدرا إشكـالاً آخر، يترتب على الإقرار بالوجود الذهني، مفاده، أن الموجود في الموجود في الشيء، موجود في ذلك الشيء. كما لو تصـوّرنـا وجـود الـذهب في الجرة، ووجود الجرّة في الأرض، نحكم بوجود الـذهـب فـي الأرض. وهكذا، فإن الذهن الذي هو محل التعقل موجود في الخارج، وصور الأشياء موجودة في الذهن. ولا يجد ملا صدرا في جميع هذه الإشكـالات، أي خطورة على إقراره بالوجود الذهني. كيف وهو رائد مفهوم

---

(١) الأسفار: ١/ ٣٠٩.

(٢) المصدرالسابق: ١/ ٣١٠.

أصالة الوجود، وصاحب دليل أنحاء الوجود واعتباراته ونحوي حمله. فهو يرى أن هذه القاعدة تصح فيما لو كنا إزاء وجودين متأصلين. طبعاً، فإن ملا صدرا، لا يتصور وجوداً غير متأصل، بالمعنى الذي يصرف إلى أصالة الماهية. إنما يعني بالوجود غير المتأصل، الوجود المجرد عن الآثار، الحاكي عن الوجود الحقيقي في الخارج. فعدم أصالته مساوق لعدم ترتب الآثار عليه، ولأنه حاصل ومتقوم، إن صحَّ القول، بالوجود الخارجي المشخص في الأعيان. إذاً، القاعدة السابقة قد تكون صادقة إذا تعلق الأمر بوجودين متأصلين، والحال، أننا في مقام المقارنة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، نجد أنفسنا أمام وجود عيني متأصّل في الخارج، وآخر صورة ذهنية ووجود ظلي غير متأصل. وبالجملة فإن دليل الحمل، كافٍ في ردّ جميع هذه الإشكالات. من هنا قد نتصور اجتماع النقيضين، وشريك البارئ، وعدم العدم. وما إليها من أشياء ممتنعة الوجود. فهي مجرد «حمليات غير بتّية» وهي صادقة من حيث حملها الأولي. مع العلم، أن «مناط صحة كون مفهوم عنواناً لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم منها حملاً أولياً، وإن لم يحمل عليه حملاً شائعاً صناعياً [...] فعلم أن هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتّية»[1].

ـ نقد نظرية الأشباح والانقلاب

لا ننسى أن القول بالوجود الذهني قبل ملا صدرا ترتب عليه اختلاف كبير بين الفلاسفة. وقد حذا بالكثير منهم إلى إنكاره أو اجتراح ما من شأنه الجمع بين الوجود الذهني وعدم ترتب آثار ذلك عليه، أي عدم ترتب الإشكالات السابقة عليه. فكان أن قال بعضهم بالأشباح، وآخرون رأوا كمخرج لذلك الإقرار بانقلاب الماهية، وذلك حتى لا يقعوا في ما وقع فيه

(١) المصدر السابق: ١/ ٣١٢.

الـرازي مـن إنكـاره المطلـق للـوجـود الـذهنـي. وقد تصدَّى ملا صدرا لكلا الرأيين؛ معتبراً طريقة القائلين بالأشباح، نوعاً من الهروب أو التلفيق كما يفهم من كلامه:

«اعلـم أنَّ قـوماً من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الـذهني وتعسـر عليهم التخلص عن الجميع، اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات، بل أشباحها وأظلالها الحاكية عنها بوجهٍ وبيان ذلـك أنـه لمـا تـعاضـد البـرهان والوجدان على أنه يوجد في ذهننا عند تصور الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام ويخبر عنها، ولا يسـوغ لنـا أن نقـول تـلك الحقائق بعينها موجودة في الذهن، لورود هذه الإشكـالات، فـالمـذهب الجـامع بين الدليلين هو أن يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وأنموذج له. . .»[1].

ويرى ملا صـدرا فـي هـذا النوع من الجمع، طريقاً ثالثاً يتمُّ بعد إطراح الدليلين السابقين. فـالمعلـومـات لها بأنفسها وجود في الذهن «لا لأمر آخر مبائن لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية [. . .] بخلاف إدراكه وتصوره، فإنه يجري عليه أحكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته»[2].

وكمـا أنكـر مـلا صـدرا القـول بـالأشباح، فقد أنكر على السيد الصدر (الشيرازي)، قوله بانقلاب الماهية. وهـو موقف رافض لكون الوجود الذهني هـو عين الوجود الخارجي مع وجود الاعتبارات طبعاً. هذا الموقف مثله مثل السابق ـ نظرية الأشباح ـ لا ينكر الوجود الذهني مطلقاً، وإنَّما يرى أن الماهية بعد حصولها في الذهن تنقلب إلى ماهية أخرى. ويشكل هذا الرأي موقفاً فارقاً بالمقـارنـة مـع الآراء الأخـرى، حيـث ثبـت إجمـاع الفلاسفـة على استحالة الانقـلاب. والسيد الصدر لا يرى أي إشكال في هذا النوع من الانقلاب. فما

---

(١) المصدرالسابق: ١/ ٣١٤.

(٢) المصدرالسابق: ١/ ٣١٥.

هو أخطر من ذلك هو التسليم بأن الوجود الخارجي الجوهري هو ذاته الوجود الذهني الكيفي. وبما أن الأمر يتعلق بانقلاب، فإن الجوهر لا يكون كيفاً بعد حصول الانقلاب. فكما يبدو أن السيد الصدر، بعد أن اقتنع بأدلة ثبوت الوجود الذهني، ولم يجد مخرجاً أمام إشكال كون الشيء جوهراً وعرضاً في آنٍ، قبل ورود نظرية الاعتبار على أساس الحمل، التي قال به ملا صدرا، فإنه جازف بقبوله انقلاب الماهية. ويريد السيد الصدر بالانقلاب هنا، أي ما يتعلق بالذات وليس بغيرها من الصفات. وهو ما لم يقل به أحد من الفلاسفة.

ولمعرفة موقف ملا صدرا الحقيقي من مسألة الانقلاب، ينبغي أن نشير إلى أن رفضه لهذه النظرية، ليس قائماً على أساس مسلمة الاستحالة، كما تقررت عند الفلاسفة السابقين، وعلى رأسهم الشيخ الرئيس ابن سينا. ذلك كما سوف نتبين، بأنَّ ملا صدرا لا يرى مانعاً من انقلاب الماهيَّة بلحاظ ما انتهى إليه البحث الوجودي من الإقرار بأصالة الوجود واعتبارية الماهية.. فبالنسبة للسيد الصدر، الماهية هي الأصل وهي الذات، فالتغير والانقلاب في الماهية ينتهي إلى القول بانقلاب الذات أيضاً وهذا هو ما تفادى الوقوع فيه الفلاسفة المشائين قبل ملا صدرا. لكنّ هذا الأخير، بفضل موقفه الإيجابي من الوجود، انتهى ـ كما سيأتي ـ إلى القول بالانقلاب في الجوهر. وذلك في ضوء رؤيته المتكاملة، التي تجعل الماهيات قابلة للانقلاب مع بقاء الوجود. فالوجود واحد لا يتغير، والتغير كما يظهر في الحركة، هو اشتدادي مراتبي كما سنرى، وليس تغيراً يترتب عليه انقلاب الوجود، لأنه في الأصل وكما بيّنا وسنبين، الوجود واحد. من هنا نفهم طبيعة الخلاف بين نظرية السيد الصدر الشيرازي في الانقلاب، ونظرية ملا صدرا الشيرازي في رفضه لذلك. لأن الانقلاب كما يراه ملا صدرا، لا ينفي بقاء الوجود الواحد. لكننا وبما أننا أمام علاقة وجود خارجي بوجود ذهني فلا مجال إذاً للقول بالانقلاب. طبعاً، يشير ملا صدرا إلى اعتراض المحقق الدواني على معاصره السيد الصدر بخصوص الانقلاب، لكنه يعتبره اعتراضاً ناقصاً لوقوعه في القول بأن إطلاق الكيف

النفساني على العلم هو من باب المجاز والمسامحة. لذا يلجأ إلى توجيهه أولاً، ثم اقتفاء مسلك آخر، يقي الدليل على الوجود الذهني من مأزق القول بالانقلاب والمسامحة في نعت العلم بالكيف. فلقد اعتبر المحقق الدواني أن العلم هو من مقولة معلومه. فقد يكون العلم من مقولة الكيف إذا كان معلومه كذلك، وقد يكون جوهراً إذا كان معلومه جوهراً. لذا يرى ملا صدرا من الأفضل اقتفاء مسلك آخر «من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل [أي الدواني] من أن إطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه، بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصّور العلمية كيفيات حقيقية»[١].

ونحن طبعاً، سوف لا نسمح لأنفسنا بالتعمق في مسألة علاقة العلم بمعلومه، وسوف نكتفي بما يخدم موضوعنا الآني، بما أننا سنعود إلى المسألة بمزيدٍ من التفصيل عند بحث نظرية المعرفة. أقول، إن ملا صدرا، يؤكد على أن العلم يتحصّل «إذا اتحد بحقيقة المعلوم»[٢]. وإن هذا العلم يتحصَّل بانضمام «الحقيقة المعلومة إليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتاً واحدة مطابقة لها، فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب، وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها»[٣].

فإذاً، لا زلنا مدينين لمسألة نسبية النعوت وفق الاعتبارات الحملية كما يظهر من استدلالات ملا صدرا، حيث يؤكد على أن العلم يكون من مقولة معلومه باعتبار، لكنه مغاير له باعتبار آخر. فالشيء قد يكون جوهراً في الخارج من حيث تعينه ومن الكيف باعتباره من صفات النفس، فصحّ لذلك

(١) المصدرالسابق: ١/ ٣٢٤.
(٢) المصدرالسابق: ١/ ٣٢٥.
(٣) المصدرالسابق: ١/ ٣٢٥.

«أن العلم من مقولة الكيف، والكيف ذاتي له من حيث إنه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم»[1].

طبعاً سوف نتبين هذه الموضوعات بشكل مفصل ـ كما أشرنا سابقاً ـ في موضوع المعرفة. لكن يبقى أن نؤكد أن طريقة ملا صدرا في ردّ كل هذه الإشكالات، هو ما أحالنا إلى بحث القضايا ومفهوم الحمل. هذا ما يؤكِّد على براعته في توضيح إحدى أخطر النظريات التي عجز عن حلها سابقوه.

لا شك في أنَّ الوجود كما بحثه ملا صدرا، أصيل، به تقوم الماهيّة ذاتها. وهو واحد من حيث حقيقته وإن كان التفاوت الحاصل في مراتبه هو على سبيل التشكك لا الحقيقة. لكن هذا لا يعني أن ملا صدرا يرفض الإقرار بأقسام الوجود في ضوء سلسلةٍ من الاعتبارات، كما سبق وأكّد في سبيل استدلاله على انقسام الوجود إلى خارجي وذهني وفق اعتبارات حملية. وكما قال بانقسام الوجود إلى خارجي وذهني، فقد أقرَّ بانقسامه إلى ما في نفسه وما في غيره. وانقسام الأول ـ أي ما في نفسه ـ إلى ما لنفسه وما لغيره. وهو ما أحسن نظمه الحكيم السبزواري:

إن الوجود رابط ورابطي ... ثمّت نفسيٌّ فهاك واضبط

لأن في نفسه أولي وما ... في نفسه إما لنفسه سما

أو غيره والحق نحو أيسه ... في نفسه لنفسه بنفسه

وهذا إنما هو مقدمة لبحث انقسام الوجود إلى الواجب والممكن والممتنع. أو ما يصطلح عليه «المواد الثلاث». وجديرٌ بالذكر، أن موضوع انقسام الوجود، التي عالجها ملا صدرا في مواقع مختلفة، هو مبحث منطقي وفلسفي. وإنما قصدنا من خلال هذا التنبيه، حتى لا يقع الخلط في معنى «المادة» في عنوان المواد الثلاث، ما بين المصطلح عليه في المنطق، وما هو

(١) المصدرالسابق: ١/ ٣٢٥.

متداولٌ في الاصطلاح الفلسفي. لذا فإن معنى المواد هنا، لا يعني ذلك الشيء المقابل للصورة، كما هي ثنائية المادة ـ الصورة في التداول الفلسفي، بل المقصود معناها المنطقي، بما تمثِّله نسبة المحمول إلى الموضوع من كيفيات الوجود أو الإمكان أو الامتناع. ففي القضية الصادقة تتجلى لنا بوضوح هذه الأشكال من الوجود؛ فلو تصورنا المحمول لحاله أو الموضوع بمعزل عن المحمول، فحتماً سوف نكون أمام وجودين مستقلين، ولكن لا تربط بينهما أية علاقة جميلة. وإلى جانبهما، هناك وجود آخر لا معنى له من دونهما. وهو الذي يحفظ العلاقة والرابطة المنطقية بين المحمول والموضوع. أي أنه وجود غير مستقلٍ، وهو ما يسمى «الوجود الرابط». وبما أنَّ وجود المحمول والموضوع يمكن استقلالهما مفهومياً، سمي بالوجود المحمولي أو المستقل. ولا شك في أهمية هذا الوجود الرابط، لأن به تتحقق المعرفة. فهو رابط منطقي بين كثيرٍ من الأشياء في الذهن. ولولا هذا الرابط، لما أمكن قيام الأفكار والقضايا أبداً. ومن هنا كان الوجود الرابط لا ماهيّة له، لسببٍ واضحٍ هو أنه لا يحظى بالاستقلال. فالماهية من شأن الوجود المحمولي المستقل بالمفهومية. إذاً، هذا هو مفاد الوجود في نفسه، والوجود في غيره. فلو أخذنا على سبيل المثال القضية التالية: «زيد غاضب»، نلاحظ أنَّ القضية تتكون من موضوع ومحمول وهما بمثابة الوجود المستقل أو المحمولي، لأننا يمكننا تصور زيد في نفسه مستقلاً بالمفهوميّة عن الغضب. لكننا لن نفهم القضية لولا وجود الرابط الذي يقوم هنا بالهيئة. وهو ما يعبر عنه في اللغات الأخرى بوضوح، نظير لو قلنا: «زيد يكون غاضباً». وهو عند اللغويين يؤدي وظيفة المعنى الحرفي، مقابل المعنى الإسمي. وكما قسّموا الوجود إلى مستقل ورابط أو إلى وجود في نفسه ووجود لا في نفسه (في غيره)، فأيضاً قسموا الوجود في نفسه إلى قسمين: وجود في نفسه لنفسه، ووجود في نفسه لغيره. فالجسم مثلاً، وجود في نفسه من حيث هو وجود محمولي مستقلٌ، وأيضاً لنفسه، لأنه يقتضي وجود آخر لتحققه، مثل البياض، فإنه وجود في نفسه،

لكنه لا يمكن أن يتم إلاّ بوجود موضوع يتحقق عليه البياض، فهو بهذا الاعتبار وجود لغيره. أما التقسيم الآخر، فهو تقسيم الوجود في نفسه لنفسه إلى: وجود بنفسه ووجود بغيره. والوجود بغيره، هو وجود في نفسه ولنفسه لكنه يحتاج في وجوده إلى علة، نظير الجواهر. أما الوجود بنفسه، فهو الذي لا يحتاج إلى علّة في وجوده، وهذا القسم يختصُّ بواجب الوجود وحده فقط.

في ضوء هذا التقديم نستطيع أن نستوعب جديد ملا صدرا بخصوص هذه الأقسام، ذات الأهمية البالغة على صعيد النظر الوجودي وأيضاً مباحث المعرفة. والذي يظهر أن ملا صدرا سوغ كل النتائج التي توصل إليها «ميرداماد» بخصوص هذا الموضوع.

لقد استطاع ملا صدرا بفضل ميرداماد، التفريق بين الوجود في غيره ـ أي الوجود الرابط ـ والوجود لغيره ـ وهو ما أطلقوا عليه الوجود الرابطي ـ. فقد قلنا إنَّ الوجود ينقسم إلى عدة أقسام، ولم نشر إلى حيثيات القسمة، إذْ أن التقسيم الأول للوجود مستقل ورابط، يتعلق بعالم الذهن. لكننا بلحاظ الواقع الخارجي، نقسم الوجود إلى وجود لنفسه غير متقوم بغيره، وإلى وجود رابطي، يطرد عن غيره العدم، كما هو شأن الأعراض. وهذا الوجود الرابطي هو بالفعل وجود في نفسه بالمنظور الذهني، لكنه رابطي في الخارج، ليس من حيث افتقاده لوجود مستقل بالمفهومية وإنما لحاجته في وجوده إلى موضوع أو محل. وهذا الوجود حينما ننظر إليه بلحاظ العلية، فإننا نقسمه إلى وجود بنفسه، وهو واجب الوجود تعالى، حيث وجوده مستغنى عن العلة، ووجود بغيره وهو ما يحتاج في وجوده إلى علّة موجدة. فهذه التقسيمات إذاً، هي باعتبار الذهن أو الخارج أو العلّة. لهذا فإن ملا صدرا، وعلى طريقته ينظر إليها نظرة نسبية. حيث على الرغم من إقراره بهذه التقسيمات، فهو يرى من ناحية أخرى أن جميع هذه الأقسام من الوجود، هي إزاء واجب الوجود، وجودات رابطة. وملا صدرا يميز بشكل دقيق بين الرابط والرابطي، ويشير إلى

وقوع الخلط بينهما عند البعض، فالحاصل «أن الوجود الرابطي بالمعنى الأول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقلها على الاستقلال، وهو من المعاني الحرفية ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن، ويؤخذ معنى إسمياً بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولي. نعم، ربما يصح أن يؤخذ نسبياً غير رابطي. وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه، وإنما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه، فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو، فيكون معنى إسمياً بخلاف الإضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الأقسام متأتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود، وكثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط لأول الرابطين، والرابطي للأخير، وبإزائهما الوجود المحمول لأول المعنيين والوجود في نفسه للأخير، وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط»[1].

ويقصد ملا صدرا بالمعنى الأول، الوجود الرابط وهو الوجود لغيره، أي ما «يقع رابطة في الحمليات الإيجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية»[2]. كما يعني بالأخير، الوجود في نفسه لكن لغيره، الوجود الرابطي الذي هو «أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية، وليس معناه إلاّ تحقق الشيء في نفسه، ولكن على أن يكون في شيء آخر أو له أو عنده، لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا»[3].

ويختلف ملا صدرا هنا مع من قال بأن الوجود الرابطي يختلف بالنوع مع الوجود المحمولي. فقد رأى أنَّ كثيراً ما يقع الغلط «في إطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات، وتارة بمعنى أحد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة

(١) المصدرالسابق: ١/ ٨٢.

(٢) المصدرالسابق: ١/ ٧٩.

(٣) المصدرالسابق: ١/ ٨٠.

سـواءً كـان لنفسـه أو غيـره وهـو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط»[1].
وبناءً عليه، فإن الوجود الرابطي بالمعنى الآخر كما يميزه ملا صدرا، يمكن أن يكون معناً إسمياً أي وجوداً محمـوليـاً بتوجيه الالتفات إليه، وذلك عند أخذه بما هو هو. ولم يقر ملا صدرا بتحقق الوجود الرابط في الهلية البسيطة. وهذا واضح، فليس في الهلية البسيطة إلاّ ثبوت الشيء، فلا معنى للرابط. من هنا فـلا تحقـق لها إلاّ في الهلية المركبة حيث ثبوت الشيء للشيء. يقول: «وقد اختلفوا في كونه [أي الرابط] غير الوجود المحمولي بالنوع أولاً ثم تحققه في الهليات البسيطة أم لا، والحق هو الأول في الأول والثاني في الثاني»[2].

* * *

وهـذا التقسيـم إنمـا يعتبر مدخلاً أساسياً في بحث المواد الثلاث. وهو بحث يصبُّ في النهاية في واجب الوجود، وأحكام الإلهيات. لكن لا ننسى أن الضرورة في مَبحث الوجود تقتضي بحث هذه المواد بشكلٍ ما، نظراً للتداخل بين المـوضـوعين، ولصلـة البحث في المواد الثلاث بعدد من أحكام الوجود التي سوف تهيئنا لاستيعاب نظرية الوحدة كما أصّل لها ملا صدرا.

نعود لنقول، إنَّ حمل الوجود يتم بكيفيات ثلاث. إما أن يجب، فنقول واجب الوجود، أو يمتنع فنكون إزاء الممتنع، أو لا واجب ولا ممتنع، وهو الممكن. إنَّ هذه الكيفيات تسمى مواداً بلحاظ هذا الأمر نفسه، وجهات إذا أخذناهـا باعتبـار العقـل. والقـاسـم الرئيسـي بين الواجب والممتنع من جهة والممكـن مـن جهـة أخـرى، هـو الضـرورة. فالواجب هو ما كان الوجود له ضرورياً. والممتنع هو ما كان العدم له ضرورياً. أما الممكن فإن لا الوجود له ضـروري ولا العدم. ولعل ربط هذه المواد بالضرورة، هو ما جعل تحديدها بديهياً، شأنه شأن الوجود والضرورة. ومثلما أن هناك من رام تعريف الوجود

---

(١) المصدرالسابق: ١/٣٢٨.

(٢) المصدرالسابق: ١/٧٩.

والعدم فوقع في دور، فإن طائفة حاولت تعريف الواجب بأنه الذي يستحيل عدمه. ثم عرفوا الممتنع بأنه ما لا يمكن أن يوجد، وعرفوا الممكن بأنه الذي لا يجب وجوداً ولا يجب عدماً. والحال، أنها كشأن التعاريف التي حددوا بها الوجود، هي تعاريف دورية ولفظية ليس إلاّ كما هو واضح من تعريفاتهم. لهذا يقول السبزواري:

وهي غنية عن الحدود ذات تأسٍ فيه بالوجود

وهذا ما قرره الخواجة الطوسي قبلاً: «والبحث في تعريفها [أي هذه المواد] كالوجود»[1]. وقد سبقت الإشارة إلى موقف الطوسي من تعريف الوجود، حيث سار على نهجه ملا صدرا. والموقف ذاته نجده عند هذا الأخير بخصوص تعريف الضرورة أو المواد الثلاث. فالوجوب والإمكان والامتناع، هو بديهي أولي إذْ لا شكَّ في أنه «من المعاني التي ترتسم النفس بها ارتساماً أولياً هو معنى الضرورة واللاّضرورة، ولذلك لما تصدَّى بعض الناس أن يعرفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً تنبيهياً، عرّفها بما يتضمن دوراً»[2].

وقد جرت العادة على تقسيم هذه المواد الثلاث، إلى أقسام ثلاثة، كل مادة على حدة. . وهو ما بالذات وما بالغير وما بالقياس. ويستثنى الإمكان من قسم ما بالغير لأسبابٍ سنأتي على ذكرها. وهذا التقسيم إنما تم بعد الحكم على أن «كل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا يقتضي شيئاً»[3]. والمقصود بالذات هنا، هو ما كان تحققه بذاته غير متعلق بغيره عكس ما بالغير، أما ما بالقياس، فهو اتصاف الذات بنحو وجود المقيس عليه. أي بالقياس إلى الغير. من هنا، فإن أولى تلك الأقسام: واجب الوجود بالذات، فإن ذاته تقتضي الوجود دونما حاجةٍ إلى الغير. يقول ملا صدرا:

---

(١) الخواجة نصير الدين الطوسي، كتاب تجريد الاعتقاد، ص ٣٧.

(٢) الأسفار: ١/ ٨٣.

(٣) الأسفار: ١/ ٨٤.

«فالتقسيم الأقرب إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم أن كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرّد النظر إليه عمّا عداه فلا يخلو إما أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه أم لا يكون كذلك، بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك، فالأول هو مفهوم الواجب لذاته، الحق الأول ونور الأنوار على لسان الإشراق والوحدة الحقيقية عند الفيثاغوريين وحقيقة الحقائق عند الصوفية. . »[1].

وكما أن الواجب بالذات هو ما كانت الموجودية، بالنسبة إليه ضرورية، فإن مقابله الممتنع بالذات، وهو ما كانت ذاته تأبى الوجود، أي نسبة العدم إليها ضروري. وهذا القسم ينطبق على مثال شريك الباريً الممتنع بالذات، وباقي المحالات الذاتية الأخرى كاجتماع النقيضين وتقدم الشيء على نفسه زماناً و. . . و. .

والثالث هو الإمكان بالذات، وهو ما كان لذاته لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم، كما هو شأن الماهيات المتساوية النسبية بين الوجود والعدم. أمّا بالنسبة إلى قسم ما بالغير، فإنَّ الواجب بالغير هو ما توقفت الضرورة في وجوده على الغير. فهو في ذاته ليس ضروري الوجود، غير أنه إذا توفرت علّته التامة، تحتّم وجوده. فهو من هذه الناحية واجب الوجود، لكن بغيره ويقابله الممتنع بالغير، فهو شأنه شأن الشيء الممكن، الذي إذا لم توجد علته التامة تحتم عدمه. فهو ممتنع لا بذاته بل بغيره. فلو تصورنا فرضاً شيئاً قابلاً للاحتراق؛ فالاحتراق بالنسبة إليه ممكن، ما دام وجوده أو عدمه ليس ضرورياً. لكن لو وجدت علّة الإحراق التامة بوجود النار وارتفاع المانع، فإن الإحراق يكون واجباً، ومع انعدام العلة التامة أو وجود المانع، فإن نسبة الإحراق إلى القابل تكون ممتنعة. والواقع أن الممكن هو في الواقع إما واجب

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٨٥ ـ ٨٦.

أو ممتنع. واجب بالغير إذا وجدت علته التامة وممتنع أيضاً بالغير إذا لم توجد. ذلك لأن الممكن وحسب ما يقرِّر ملا صدرا: «محفوف بالوجوبين والامتناعين»[1]. وهذه المسألة سنعود إليها بعد استيفائنا للتفسيم. وقد استثنى ملا صدرا من قسم ما بالغير؛ الإمكان، نظراً لما سبق وتقرر عند الفلاسفة.. «إن كلاً من هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادئ الأمر أن يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس إلى الغير. ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بأن الإمكان لا يكون بالغير، بل بالذات وبالقياس إلى الغير، فسقط من الاحتمالات التسعة واحد، فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات»[2].

وسوف نعود إلى بحث ملاك الامتناع بعد ذكر قسمة ما بالقياس. فالواجب بالقياس الذي يقابله الممتنع بالقياس. يتعلق بتلازم شيئين في الوجود، نظير المتضائفين، حيث يقاس وجود أحدهما على وجود الآخر. فهو وجود غير معلول من الغير كما سبق، بل بالقياس إلى الغير. فوجود الأكبر مقيس على وجود الأصغر، فحيثما وجد الأكبر وجد الأصغر، وينعكس الأمر أيضاً. ووجود أحدهما بالقياس إلى الآخر، يضارعه في القوة والفعل وفي الوجود الذهني والخارجي، من هنا قولهم: «المتضايفان متكافئان قوة وفعلاً ذهناً وخارجاً». وبما أن وجود أحد المتضايفين يترتب عليه وجود الآخر، فإن وجود أحدهما يترتب عليه امتناع عدم وجود الآخر.. وهو ما يقابل الواجب بالقياس كما ذكرنا. أما الإمكان بالقياس فلا يمكن تقريبه إلاّ على سبيل الفرض، مثل افتراضنا واجبين بالذات، فإن افتراض أحدهما لا يمنع وجود الآخر ولا عدمه. فالعلاقة بينهما ممكنة بالقياس، فليس بينهما رابطة علة ومعلول أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة. وهذا إنما مجرد افتراض لا وجود له في الواقع. كما سنأتي على ذكره لاحقاً.

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٢٤.

(٢) المصدر السابق: ١/ ١٥٥.

وفي غمرة هذه التقسيمات، برزت جملة من الإشكالات، يتعلق أحدها بالممتنع وبالإمكان بالغير والواجب. فقد سبق وقلنا بأن الممكن في الواقع هو إما واجب بغيره، أي عند وجود العلّة التامة أو ممتنع بغيره، عند انعدامها. من هنا قولهم: «كل ممكن محفوف بالوجودين وبالامتناعين». أي أن الإمكان، إما أن يعرض على الماهية دون لحاظ وجودها أو عدمها أو علتها أو عدمها.. فيكون الإمكان هاهنا ذاتياً، متساوي النسبة من دون اعتبار مرجِّح. وإما أن يعرض على الماهية بلحاظ الوجود أو العدم ووجود المرجح أو عدمه، فيصبح الممكن واجباً بالغير أو ممتنعاً به. فلا وجود لأي منافاة بينهما. ما دام أن الوجود والامتناع بالنسبة للممكن هنا، هما بالغير وليس ذاتيين. يقول الخواجة نصير الدين الطوسي: «وعروض الإمكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهيّة وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير، ولا منافاة بين الإمكان الذاتي والغيري»(١).

والواجب هنا بمعنى الضرورة. ويشاركه في هذا المعنى، الامتناع. فكون الممكن محفوفاً بالوجوبين وبالامتناعين، معناه احتفافه بالضرورتين من جهة الإيجاب وأيضاً بهما من جهة السلب؛ لاشتراك الوجوب والامتناع كليهما في معنى الضرورة، هذا بالإيجاب وذاك بالسلب، أو على حد تعبير الطوسي: «ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وإن اختلفا في السلب والإيجاب»(٢). لذا، نحن أمام نوعين من الوجوب ونوعين آخرين من الامتناع. أي أمام أشكال من الضرورات محتملة. فالوجوبان، يتعلقان بالوجوب حين وجود العلّة التامة، وبالوجوب الذي بشرط المحمول. أما الإمتناعان، فيتصل أحدهما بالامتناع عند عدم وجود العلّة التامة، والثاني بالامتناع بشرط عدم المحمول. إذاً، لنؤكد على أن كل موجود هو بنحو من

---

(١) الخواجة نصير الدين الطوسي، كتاب تجريد الاعتقاد، ص ٤٤.

(٢) الخواجة نصير الدين الطوسي، كتاب تجريد الاعتقاد، ص ٣٩.

الأنحاء واجب الوجود. أي حتى وإن لم يكن واجباً بالذات، فهو واجب بالغير. ذلك بأن الممكن ما لم يجب لم يوجد؛ طبعاً، وكما أكدنا سابقاً، لا معنى للوجوب بالنسبة للإمكان إلاّ بالغير. يقول ملا صدرا: «كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد. وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم، فلا بدَّ له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه»[1].

في الواقع، هنا تتجلّى إحدى أهم المآزق التي حدت ببعض الفلاسفة إلى إنكار «الممكن». لكننا بعد التحقيق الذي واصلته الحكمة المتعالية في صميم هذا النزاع، يتبين لنا ذهول الناكرين للإمكان عن كثير من الاعتبارات، ووقوعهم في مأزق الرؤية البتية والحصرية لهذه المفاهيم العقلية. وملا صدرا كما نلاحظ دائماً، لا ينظر إلى هذه المفاهيم النظرة ذاتها التي عهدناها على غيره من الحكماء السابقين. إنَّه صاحب رؤية ديالكتيكية، تنظر إلى المفاهيم ضمن اعتبارات مختلفة وتقيّمها في ظروف شتى، وتعالجها كمفاهيم نسبية متحرِّكة. وكما رأينا سابقاً ـ وسنرى لاحقاً ـ فإنه يتوسل بفكرة الحمل واستراتيجية الإحالة النسبية والاعتبارية في فضّ أكثر النزاعات الفلسفية. وهناك بالطبع ما هو أهم من هذه المقدمات النظرية. فلا مناص من التوسل بالمعايير الديالكتيكية والنسبية في فهم آراء ملا صدرا، لأننا وبناءً على نتائج البحث في أحوال المواد الثلاث، سنظفر لا محالة برؤية عامة للكون، تتسم بالعلاقة المتبادلة ما بين حوادثها وعناصرها. ليس على مستوى العلاقة العلِّية، وإنما على مستوى آخر من الضرورة، يمكننا تسميته بالضرورة الترابطية.

نعود مجدداً، لنتساءل عن معنى كون الممكن محفوفاً بالضرورتين والامتناعين. فقد أكّدنا سابقاً، أن هذه الضرورات تنقسم مثنى مثنى. أي ضرورة بشرط العلة، وأخرى بشرط المحمول. وكلاهما ضرورتان إيجابيتان تؤكدان على واجب الوجود بالغير. وهناك ضرورة ـ امتناع ـ بشرط عدم العلة

(١) الأسفار: ١/ ٢٢١ ـ ٢٢٢.

وأخرى ضرورة ـ امتناع ـ بشرط عدم المحمول، وكلاهما ضرورتان سلبيتان تؤكدان على امتناع الوجود بالغير. طبعاً، ومن خلال التحليل السابق، أدركنا معنى الوجوب بشرط العلة والامتناع بشرط عدمها، أثناء حديثنا عن الواجب بالغير والممتنع بالغير، وهو ما كان الوجود ضرورياً له بالغير لا بالذات، أو العدم ضرورياً له بالغير لا بالذات. لكن ما معنى الوجوب أو الامتناع بالغير بشرط المحمول أو بشرط عدمه؟

ويقوم هذا المفهوم على أساس اختلاف الواقع عن الذهن، وتباين الاعتبارات الظرفية. فملا صدرا طالما أكَّد على أن الذهن يملك أن يتعقل صوراً مستحيلة في الواقع، فيتصور الأشياء مجردة عن تشخصاتها أو مجردة عن بعضها. وهذا إنَّما راجع لخاصية الذهن نفسه وقدرته التخييلية على تصور الأشياء في أوضاع مختلفة. إننا في الواقع لا نرى وجوداً للممكن. فإذا قلنا إن الذكورة ممكنة للإنسان، فهذا معناه أن الإنسان تستوي عنده النسبة إلى الذكورة والأنوثة. فقد يكون ذكراً وقد يكون أنثى. ولكن هذا النوع من النسبة لا وجود له في الخارج، فنحن أمام وجود ذكر أو وجود أنثى، ولا شيء آخر. فإذا كان ذكراً، فهو ذكر بالضرورة، لأن الإنسان في هذه الحالة لا يمكن أن يكون إلاّ ذكراً. فالممكن لو لم يجب لا يوجد. فالذكورة لو لم تجب لم توجد، والأمر ذاته ينعكس على صفة الأنوثة. إذاً، الممكن حينما يجب لا يمكن أن يكون إلاّ واجباً، فلا يعقل كونه منعدماً. وهنا يتعين علينا التمييز بين أخذ الذكورة كجزء للموضوع الذي هو الإنسان، أو عدم أخذ الذكورة والأنوثة جزءاً للموضوع. وهذا التمييز ـ طبعاً ـ هو ذهني، وبلحاظ نفس الأمر مجرداً عن الواقع. هكذا، نستطيع القول، إنَّ قضية «الإنسان ذكر» ممكنة، لأنه قد يكون ذكراً وقد لا يكون. وهذا إذا أخذنا الإنسان مجرداً عن الذكورة. أما لو أخذنا الذكورة جزءاً من موضوع الإنسان، فإن المسألة تصبح ضرورية. فالإنسان الذكر، ذكر بالضرورة. وهذا هو ما عنى به ملا صدرا الضرورة بحسب المحمول، يقول:

«إن ما مضى [. . .] هو ثبوت الوجوب السابق للممكن، الناشىء من

قبل المرجح التام لأحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه، وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلّة ذلك الطرف بعينه. ثم بعد تحقق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف الماهيّة بأحد الوصفين من جهة الإنصاف به على الاعتبار التحيثي، فإن كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الإنصاف بها من حيث الاتصاف بها، وهذا هو الوجود اللاّحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول، وبإزائه الامتناع اللاّحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول، فكل ممكن سواء كان موجوداً أو معدوماً لنفسه أو لغيره فإنه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب العقل، ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الأمر أصلاً، لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم، وإن كانت ماهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الإمكان الصرف، خالية عن الجميع..»[1].

إذا رجعنا إلى أصل المسألة في وجوب وجود الممكن بالغير، وهذه المرة في ضوء الضرورة المأخوذة بشرط وجود العلّة التامة، فإننا نجد ملا صدرا، يشترط في المرجح، أن يكون بالغاً حدّ الوجوب، وهو ما نعني به العلّة التامة. وما لم تصل إلى حدّ الوجوب بسبب الغير فهي غير كافية. ومعنى هذا أننا لا نتصور وجود الممكن إلا بعد وجود العلّة التامة كما سبق ذكره. فوراء كل واقعة علّة، وهذه العلّة التامة الموجودة تنقلنا إلى علتها التامة، وهكذا يتسلسل الأمر حتى بلوغ علّة العلل. إنَّ وجود هذه العلل الناقصة قبل توفر العلّة التامة المرجحة للوجود، لا تنافي بقاء الممكن في حال تساوي النسبة بين الوجود والعدم. وهذا، طبعاً، راجع إلى قدرة العقل على تصور سلسلة لا متناهية لهذه العلل، وهي على كثرتها لا تؤثر في استواء الممكن في نسبته. ولا شك أنَّ رأياً كهذا إنما يؤسس لعلاقة حتمية بين مختلف العلل والمعلولات السابقة لحدثٍ ما. وكما أنّ الضرورة حاكمة على العالم في مستوى علله الطولية، فإن الضرورة نفسها حاكمة على علاقة جميع أشكال

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٢٤.

العلل على مستوى عرضي. فالعلل الصغرى ترتبط ببعضها وصولاً إلى علّة العلل وانتهاءً بالعلة التامة على نحو الضرورة، وأيضاً هي بالقياس مرتبطة على نحو الضرورة بمختلف العلل الأخرى. وهذا ما يؤسس لمفهوم الترابط الكلي، فنفهم ما هو وجه الضرورة الحاكمة على علاقة الكل بالكل. هذا المفهوم الجدلي الذي يجعل الحوادث ترتبط فيما بينها إمّا على نحو علة ومعلول، أو على نحو القياس بالغير كما سبق في تحليلنا. وهذا مؤدى قوله:

«لما تيقن أن كل ممكن ما لم يترجّح وجوده بغيره لم يوجد، وما لم يترجّح عدمه كذلك لم ينعدم، فلا بدَّ له في رجحان كلٍّ من الطرفين من سبب خارج عن نفسه. فالآن نقول إن ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حدِّ الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجّحاً، فالأولوية الخارجية الغير الواصلة إلى حدِّ الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه أكثر المتكلمين، فما دام الممكن في حدود الإمكان لم يتحقق وجوده. أليس إذا لم يصل إلى حدٍّ الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه، فلا يتعيّن بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر جذعاً. والأولوية مستوية النسبة إلى الجانبين، فيحتاج المعلول رأساً إلى ضمِّ شيء آخر ثالث مع العلة والأولوية. ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين، فلم يقف الحاجة إلى المرجح لأحدهما. وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى مرجحات وأولويات غير متناهية. ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين أحد الطرفين [. . .] وبالجملة فقد صحّ إذاً أن كل ماهية ممكنة أو كل وجود إمكاني، لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته، فلا يتصور كون العلّة علّة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً إيجابياً، فكل علّة واجبة العلية وكلّ معلول واجب المعلولية والعلة الأولى كما هو واجب الوجوب كذلك واجب العلية، فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية. فكونه واجباً بذاته هو كونه مبدءاً لما سواه. . »[1].

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٢١ ـ ٢٢٢.

لقد أظهر ملا صدرا جملة من أحكام المواد الثلاث، خصوصاً الواجب والممكن. وحتى وإن كان بسط الحديث في واجب الوجود هو في الإلهيّات أنسب منه هنا، إلاّ أن هناك رابطة قوية بين الحديث عنه هنا، والتمهيد لكثير من النتائج المهمة على صعيد بحث الوجود. بل إننا لن نفهم إشكالية العلاقة بين الوحدة والكثرة، إلاّ باستيعاب هذه المواد وأحكامها لإحراز المقدمات الضرورية قبل بحث الإشكالية الأخيرة. إذاً، فملا صدرا، يتحدَّث عن أنواعٍ من واجب الوجود. فهناك ما هو بالذات، وهناك ما هو بالغير. وما بالغير يشير أيضاً إلى ما بالقياس إلى الغير، حيث العلاقة وإن لم تكن لزوميّة علِّية، فهي ضرورية، من حيث انتهاء سلسلات العلل المختلفة إلى علّة العلل الواحدة. هذه العلاقة كما أكدنا هي ترابطية ضرورية، ولكن لا تترتب عليها آثار. وهذا ما يجعلنا نميز بين حركة السمكة في الماء، وحركة الديدان في الأرض. إنها علاقة ضرورة وليست علاقة علِّية. فالضرورة هنا بالمعنى الفلسفي أعم من العلِّية. فإذا كانت علاقة العلية تتضمن وجود الآثار، بحيث وجود النار سبب في وجود الإحراق، فإن علاقة الضرورة من حيث هي بالقياس إلى الغير، علاقة معية، بحيث وجود أحدهما لا يؤثر في الآخر. إذاً، خلاصة القول، إن الممكنات الموجودة واجبة الوجود بالغير بشرط وجود العلة التامة الكافية للترجيح وإخراج الماهية من نقطة تساوي النسبة، وأيضاً بشرط المحمول. وهذا النوع من الوجوب بالغير هو خاص بالممكن ولا يتصور أن يكون الواجب الوجود بالذات واجباً للغير أيضاً، إذ معنى كونه واجباً بالذات، أن يتحقق بمجرد اعتبار ذاته. ومن هنا لا يمكن على سبيل الفرض أن تكون هناك أية علاقة لزومية ما بين واجب وجود وآخر، لعدم وجود أي علاقة علِّية بينهما. وواجب الوجود بذاته، كما يقرر ملا صدرا أيضاً، لا فكاك بين ماهيته ووجوده. ففي الممكن، نستطيع سلب الوجود عن الماهية أو حمله عليها. لكن في واجب الوجود «إنيته ماهيته». فماهيته ووجوده متحدان. ولهذه المسألة علاقة بعدد من الإشكاليات، سواء في دائرة البحث الوجودي أو في

مجال الإلهيات. وهي مهمة جداً، خصوصاً، إذا اعتبرناها نظرية جديدة كل الجدة. نعم، ربما جرت العادة عند المشائين في أن يقرروا هذا الاتحاد، حيث يؤكد ابن سينا على أن واجب الوجود إنيته ماهيته. لكن يتعين علينا أن نميز بين هذا المفهوم في نطاق أصالة الماهية، وبين كونه في نطاق أصالة الوجود. فهنا تحديداً تكمن جدته، وأهميته. إن واجب الوجود إنيته ماهيته، ذلك بأننا إذا اعتبرناه غير كذلك، فسوف نسقط في نتائج باطلة، وتناقضات مهولة. فلو افترضنا واجب الوجود غير متحد الوجود والماهية، فمعناه، أنه مركب من اثنين، وهو مخالف لبساطته. ومن ناحية أخرى، معناه أن يعرض الوجود على ماهيته وفي كونه يعرض فهو من صنف المعلول. وبالتأكيد، فإنه لا يكون معلولاً في هذه الحال لغيره، لأنَّ ذلك، ينتهي إلى جعله ممكناً وقد ثبت وجوبه. وملا صدرا يبرهن على ذلك كالتالي: «لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته [...] قابلاً وفاعلاً بيان اللزوم أن وجوده لكنه عرضياً لماهيته يكون معلولاً، لأنَّ كل عرضي معلول إمَّا لمعروضه، وإما لغيره، فلو كان معلولاً لغيره يلزم إمكانه، إذ المعلولية للغير ينافي الواجبية، هذا خلف، فإذن الماهية يكون قابلاً للوجود من حيث المعروضية، فاعلاً له من حيث الاقتضاء، وفي بطلان التالي كلام يسرد عليك إن شاء الله»[1].

كما أن الوجود إذا كان زائداً في الواجب فإن ذلك يعني تقدم الشيء بوجوده على وجوده، وهو باطلٌ بالضرورة. كما أن افتراض كونه زائداً على الماهية، يلزم عنه إمكان زواله. فكونه واجباً بالذات منتزعاً من كمال واجب الوجود الموصوف بمنتهى الكمال والخالي من الأعدام. وكما أنَّ الواجب الوجود ماهيته إنيته، فكذلك، هو واجب الوجود من جميع الجهات. وكل ما يمكن له ـ بالإمكان العام ـ يجب له، إنه «ليس فيه جهة إمكانية»[2]. وهذا عين

(١) المصدر السابق: ١/ ٩٦.
(٢) المصدر السابق: ١/ ١٢٢.

ما قرره السهروردي؛ حيث واجب الوجود واجب من جميع الوجوه «له من كل متقابلين أشرفهما، لأنه واهب كل كمال، وكيف يعطي الكمال من هو قاصر عنه؟ وكل ما يوجب تكثراً من تجسيم وتركيب يمتنع عليه»[1].

ويبقى في ثنايا هذا المبحث الكثير من التفاصيل التي نجدها أنسب إلى مبحث الإلهيَّات منها هنا. فهذا القدر يكفي في بحث الوجود. وعليه، إذا كانت تلك هي حقّاً أهمّ أحكام الواجب، فما هي أهم الأحكام أو المعاني التي وردت في حقّ الإمكان؟

وقبل أن نتطرّق إلى الموضوعات المتعلقة بالإمكان، وبالتالي، توضيح موقف ملا صدرا منها، يجدر الآن الحديث عن أقسام الممكن. وهذا التقسيم في الواقع لا يمكن أن يُفهم دفعةً واحدةً. ففي التقسيمات السابقة كنا نتقدم خطوة خطوة من أجل استيعاب الوجوه الأخرى لهذه الأقسام التي تأخذ طابعاً عرضياً وليس طولياً. وتكثر في طريقها النِّسب والاعتبارات. ففي البدء أعلنَّا أن هناك ثلاث جهات عقلية ـ وهذه الصفة سوف نثيرها فيما بعد ـ هي الوجود والإمكان والامتناع. وذكرنا أن الإمكان هو تساوي النسبة بين الوجود والعدم، أي سلب الضرورتين. ثم تبين أن الممكن، بل كل ممكن موجود هو واجب، بناءً على أن الممكن لا يوجد ما لم يجب له الوجود. فتبين بأنَّ لدينا واجب وجود لكن بالغير. والواضح أن الممكن من حيث هو، ليس إلاّ هو، لا موجود ولا معدوم. وسلب الضرورتين هنا مساوق في الواقع، لعدم ثبوته. فنحن نثبت للممكن هذه الصفة السلبية ـ لو صحَّ هذا القول ـ فنقول: إنه لا موجود ولا معدوم. وإثبات الشيء فرع ثبوت المثبت له. وقبل أن نحلّ هذه الإشكالية، سوف نتطرّق إلى الأقسام الأخرى للممكن، بغضِّ النظر عن وجوبه بالغير.

في البدء يتعيَّن علينا التميز ما بين نوعين من الإمكان. أحدهما: جرت العادة عليه في استعمال عامة الناس، وهو لذلك يسمى الإمكان العامِّي وهو

---

(١) السهروردي، هياكل النور، ص ٤٩.

نفسه الإمكان العام من حيث هو أعمُّ من الإمكان الذي نعنيه في مباحث الفلسفة. أما الآخر، فهو الإمكان الخاصِّي، لجهة اقتصاره على التداول العلمي والفلسفي، والإمكان الخاص، لأنه أخصُّ من الأول. ويتضح الفرق بينهما من حيث إنَّ الإمكان الخاص، هو تساوي النسبة وسلب الضرورتين بالنسبة للماهية المأخوذة من حيث هي. أمَّا الإمكان العام، فهو سلب الضرورة عن الطرف الآخر المخالف، بغضّ النظر عن أن يكون الطرف الموافق ضرورياً أم لا. فكون الشيء ممكناً بالإمكان العامي، أي ليس بممتنع. علينا إذاً الالتفات إلى أن هذه الأقسام، بغض النظر عن أنها عقلية، فهي ليست أقساماً حقيقية. فملا صدرا ينعت بحثَ هذه المعاني المختلفة للإمكان بالقول: «في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان». وهذا إنَّما يعني أنها معانٍ مختلفة للفظ واحد، الأمر الذي يؤكد على أنها واقعة تحت مفهوم المشترك اللفظي. وكونها كذلك لا يمكن اعتبارها أقساماً حقيقية، بل معاني مختلفة استعمل فيها لفظ الإمكان. يقول ملا صدرا: «إن الإمكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد. والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه أو ضرورة عدم النسبة. وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس إلى أحد هذين الأمرين، فصار معنى الإمكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل، وإنما توصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز [...] ثم انصرف عن الوضع الأول بأن اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الإيجاب كما في الوضع الأول وتارةً في طرف السلب، إذ من شأن الامتناع الدخول على كلٍّ منهما، وحينئذٍ وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، وتخلّى عن الواجب فصار الإمكان مقابلاً لكلٍّ من ضرورتي الجانبين، إذ بحسب دخوله على الإيجاب قابل ضرورة السلب، وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الإيجاب، ولما لزم وقوع الإمكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعاً وضع منقولاً خاصياً لسلب الضرورة في جانبي الإيجاب والسَّلب معاً،

وهـو الإمكـان الحقيقـي المقـابـل للضرورتين جميعاً، وهو أخصُّ من المعنى الأول، فكـان المعنـى الأول إمكـانـاً عـامـاً أو عامياً والثاني خاصّاً أو خاصياً بحسب الوجهين. . »[1].

وإلـى جانب الإمكـانيـن المذكورين، هناك معنى آخر للإمكان، أخص منهمـا، يسمَّـى الإمكـان الأخـص. وهـو مـا كـانـت فيه نسبة المحمول إلى المـوضـوع غيـر ضـروريـة، لا بالضرورة الذاتية ولا بـالضرورة الوصفية ولا بالضرورة الـوقتيـة. وذلـك على سبيل المقايسة العقلية، أو حسب ملا صدرا بضرب «من التشبيه ونوع من المجاز»[2].

ويطلـق الإمكـان بمعنـى رابـع، وهو الإمكان مع سلب الضرورات من الجهـات الثـلاث. ومـع سلـب الضرورة بشرط المحمول. وهذا المعنى من الإمكـان يطلـق على القضايا المتصلة بالمستقبل. ويسمَّى الإمكان الاستقبالي. وأسـاس تصـور الإمكـان الاستقبالي يكون بلحاظ تصور الشيء في المستقبل على وجه الضرورة. وهذا ما يميِّزه عن الإمكان المتحقق في الماضي والحال. ففي كلا الظرفين، نواجه موجوداً أو معدوماً بالضرورة، بينما في المستقبل وما لم تحصل الضرورة بشرط المحمول، فإننا لا نحظى لا بوجود ولا بعدم. وهذا مـا يجعـل مـن الإمكـان الاستقبالـي إمكاناً صرفاً وحقيقياً. لأن النسبة فيه لا تخـرج عـن الـوسط. وهذا المعنى في الحقيقة وارد عند المنطقيين. وهو من المبـاحث الكليـة، «ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لأن الباقي على الإمكان الصرف ليس إلاّ المنسوب إلى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها»[3].

أمـا التحقيـق الفلسفـي، يقـول مـلا صـدرا: «فيعطـي أن الممكـن فـي الاستقبال أيضاً لا يتجرَّد عن إحدى الضرورتين: الوجوب باعتبار أحد الطرفين

---

(١) الأسفار: ١/١٤٩ و١٥٠ و١٥١.

(٢) المصدر السابق: ١/١٥٢.

(٣) المصدر السابق: ١/١٥٣.

والامتنـاع باعتبار مقابله، من جهة إيجاب العلة له كما في الحال»[1]. ونفهم مـن هـذا أن الإمكـان هـو واحد في جميع الأحوال، سواء أتعلق بالماضي أو الحال أو المستقبل، فالضرورة معتبرة في جميع هذه المعاني من الإمكان. غير أن الخلاف هو من حيـث تحقق العلم في الإمكان الماضي أو الحاضر. ذلك بأن الإمكان حينما يتحقق في الماضي أو الحال، فإنه يوجد ويخرج من حاق الوسط، فيكون وجوده أو عدمه ضرورياً فيحصل العلم به، لتمام علّة وجوده أو عدمه. لكننا في الاستقبالي، لا نجزم بمعرفة العلة التامة لثبوت الضرورة في المستقبـل. الفـرق إذاً، أن صـدق القضيـة فـي الإمكـان المتحقق في الحال، يجـري بحسـب المطـابقـة الـواقعيـة، لكنـه في الاستقبال صدقها أو كذبها لا يتعينان. إذاً، الضرورة لا يخلو منهـا حتـى الإمكان الاستقبالي، فهو من هذه الناحية مساوٍ للماضي والحاضر، غير أننا نرى الضرورة هنا باعتبار العلّة. وبما أن الممكـن بـذاتـه واجب بوجود علته أو ممتنع بعدمها، فإن العلم بالعلة في الإمكـان الاستقبـالـي، يفـرض وجوب وجوده. كما أن العلم بعدم العلة في الإمكان نفسه، يفرض امتناع وجوده. وهذا العلم يزداد يقيناً كلما اشتد علمنا بالعلل والأسباب المحيطة بالممكن، كما يزداد ظناً وتخميناً كلما خفّ علمنا بهذه العلل. فالمسألـة لهـا علاقة بنوع من العلم الاحتمالي، وهو ما يميز حقّاً الإمكان الاستقبالي عن غيره في الماضي وفي الحال.

وإلى جانب ذلك، هناك الإمكان الاستعدادي؛ الذي يراد به «تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض»[2]. كما لو حكمنا بإمكانية وجود الإنسـان فـي النطفـة. فالنطفة تملك استعداداً لأن تكون إنساناً. وكونه إمكاناً استعدادياً، معنـاه كـونـه لاحقـاً بماهيته من حيث هي موجودة. فالنطفة بهـذا الاعتبـار لا تلحـق الإنسـانية من حيث هي ماهية مستوية النسبة، كما هو

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٥٣.

(٢) المصدر السابق: ١/ ١٥٤.

الحال في الأمور العقلية الإنتزاعية، وإنما تلحق هذه الماهية من حيث هي موجودة. فهو من عوارض المادة. لذا تراه قابلاً للقرب والبعد بحسب الحصول، وأيضاً الشدة والضعف. وهذا هو الفرق بين الإمكان الذاتي من حيث هو اعتبار عقلي انتزاعي يتعلق بالماهية من حيث هي، وبين الإمكان الاستعدادي من حيث هو عارض للمادة يتعلق بالماهية من حيث هي موجودة يحصل بوجود الأسباب ويزول عنها بزوالها. يقول: «وهو كيفيّة استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدةً وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه، لأجل تحقق الأكثر والأقل مما لا بدّ منه، وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الإمكان، بل إنه ممّا يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التام ورفع الإبهام عند تعين الأمر على ما في فلسفتنا: من أنّ نسبة المادة باستعدادها إلى الشيء الحادث نسبة النقص إلى التمام..»[1].

* * *

عند الحكماء، وتحديداً المشائية، يواصل البحث في الإمكان مساره، ليواجه إشكاليّة تعين الإمكان كما قال بها فريق منهم. وهو إشكال تتفرع عنه نتائج مهمة. الأمر هنا يتعلق ببعض أحكام الممكن حيث ارتأى المشائية وملا صدرا هنا أيضاً يختلف مع سابقيه بهذا الخصوص، أن الإمكان لازم الماهية واعتباري عقلي. وقد سبق معنا أكثر من مرة، القول بأن الماهية المأخوذة في نفسها، لا موجودة ولا معدومة. إنها معتبرة! بل إنها في ضوء أصالة الوجود كما برهن عليها ملا صدرا، هي أمر عقلي انتزاعي. وقد سبق أن ذكرنا بأن الإمكان يلحق بالماهيّة. وكونه كذلك من حيث هي اعتبارية، لزمت اعتباريته أيضاً. فاللاّحق بالاعتباري لا يمكن أن يكون إلاّ اعتبارياً. أما لماذا كان

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٥٤.

الإمكان لازماً للماهية، فهذا يبدو واضحاً للغاية، ما دام أن الإمكان ليس لازماً للوجود. لأنه في هذه الحالة إذا قرن بالوجود، كان موجوداً، وإذا وجد، فهذا معناه وجب وجوده بتحقق الضرورة، وهو خلاف ما قررناه بشأن الممكن، حيث سلبت عنه الضرورتان. فترتب على هذا أن الإمكان لازم الماهية وهو أمر اعتباري عقلي. وهذا ما نحا إليه ملا صدرا بالقول: «ثم إنك قد علمت أن الإمكان وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام، ومعلوم أن ما يتصف به الماهية المأخوذة على هذا الوجه لا يكون أمراً عينياً بل اعتبارياً»[1].

وربما كان أولى أن يواجه ملا صدرا القائلين بثبوت الممكن في الأعيان، بالمختصر المفيد، مما كان قد أثبته من أمر أصالة الوجود، بالأدلة المانعة، لكنه ـ وهذا أسلوب دأب عليه ملا صدرا ـ يجاري مخالفيه في أقصى حججهم، ويقطع معهم كافة الأشواط، لسدّ الطريق أمامهم. وفي مثل هذه المسألة وغيرها ممَّا سبق أو سيأتي، نلاحظ فرادة نادرة أبداها ناقد الفلسفة؛ حيث تظهر عليه ملامح الناقد الهادف إلى بناء مشروع بقدر ما يأخذ بالاعتبار آراء الحكماء السابقين، فإنه يمارس تفكيكه المشروع على كافة الآراء. ففي مقام الحديث عن اعتبارية الممكن ولزومه للماهية، لا يزال ملا صدرا يصر على خطأ السابقين، وعلى رأسهم أرسطو القائل بثبوت الممكن في الأعيان، كما سار على ذلك من أسماهم بفرقة المجادلين. لا، بل إنه لا يفوته التعرُّض لمحاولة ابن سينا في إيجاد مخرج لعدم تقدم الممكن على المعلول الأول، معرباً عن ذلك بالقول: «وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات بقيت من الشيخ الرئيس سمَّاها بالإنصاف والانتصاف: من أنّ جود الحق الأول لا يمكّن المعلولات من تقدم الإمكان عليها. فإن الكلام ليس في التقدم الزمني حتى يحصل الفرق

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٧٦.

بيـن المبـدع والكائن في سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر، إنما الكلام في التقدم بالذات أو بالطبع»[1].

علـى الـرغـم مـن أنـه سبـق وأن نـاقش آراء أنصار الماهية والمتكلمين بخصوص ثبوت الشيئية في الأعيـان، وكـونهـا هوية زائدة على ذات الممكن، فإنـه يعـود ليـنـاقـش كـافـة الحجـج التي تذرع بها هؤلاء في سبيل إثبات عينية الإمكان. ويحصر ملا صدرا أهم دعاويهم في ما يلي:

الحجـة الأولـى: معنـى حكمنـا بكـون الشـيء ممكنـاً فـي الأعيـان، أننـا أمـام حكميـن: الأول يتعلـق بالممكـن في الذهن والثاني، بالممكن في الخارج، فإذا قلنا إنَّ هذا ممكن في الأعيان، فذلك تمييزاً له عمَّا هو ممكن في الذهن.

الحجة الثانية: إنّنا لا نتصور الشيء إما موجوداً أو معدوماً أو ممكناً. فإذا قلنا إنّ الشيء لا يجوز أن يكون ممكناً في الأعيان، فمعنى ذلك إمّا أن يكون واجباً أو ممتنعاً، وهذا تناقض.

الحجة الثالثة: إننا إذا اعتبرنا ذلك مجرد أوصاف عقلية ومحمولات ذهنية، أمكن الذهن إذاً، حملها على أية ماهية اتفقت، فيكون الشيء الممتنع ممكناً بهذا الاعتبار. فالذهن حينئذٍ يستطيع إضافة الإمكان على أمور مستحيلة، نظير اجتماع النقيضين وشريك الباري و. . و. .

الحجة الرابعة: كوننا نسلم بأن كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان «ولا يوجد الفاعل إلاّ لأنه ممكن في الأعيان، لا لأنه في الذهن فحسب، وإلاّ ما حصل له تحقق إلاّ في الذهن، فما وجد في الخارج فلا بدّ من أن يكون له إمكان في الخارج»[2].

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٧٧.

(٢) المصدر السابق: ١/ ١٧٩.

هـذه ـ حسـب مـلا صـدرا ـ هـي أقوى الحجج الممكنة للقائلين بكون الشيء ممكناً في الأعيان. والمطلع على ما سبق من معالجته النقدية على قاعدة أصالة الوجود ونظريـة الاعتبـار ونسبيـة الحمل، يدرك أن مثل هذه الحجج لا تـقوى علـى الصمـود أمام ما تقرر في الحكمة المتعالية. إن كون هذه الأمور الـزائـدة لها صـور فـي الأعيـان، هـي مـن غيـر المسلَّم به حسب ملا صدرا، وعكسه، ما سلم به، هو أن الإمكان ونحـوه، أمـور زائدة على ما تضاف إليه عقـلاً. فالعقـل وكمـا سبق يمكنه أن يـلاحظ الماهية في حالات مختلفة. ولا وجـود لأيِّ تنـاقض، إذا كـان الحكـم علـى وجود الممكن في الأعيان أو في الذهن. فلا لزوم بين حكمنا على كون الشـيء ممكناً في الأعيان وكون إمكانه واقعاً في الأعيان أو عكسه بالنسبة إلى الـذهن. فالعقل الذي يحكم على كون الشيء ممكنـاً فـي الأعيـان، ويحكـم أيضاً بكون الشيء ذاته في الذهن ممكناً فـ «الإمكـان صفـة ذهنيـة أي نحو وجودها الخاص به في الذهن لكن يضيفها العقل تارة إلى ما في الخارج، وتارة إلى ما في الذهن، وتارة يحكم حكماً مطلقاً بتساوي النسبة إلى العين والذهن [. . .] فبطلت الحجة الأولى والثانية»[1].

وبـه أيضـاً تـدفـع الحجـة الثالثـة. وذلـك لأنَّ الذهن قد يتصور، ليس الإمكـان فحسب ـ فـي حـق مستحيـل الـوجود كشأن شريك الباري أو اجتماع النقيضيـن ـ بـل ربمـا تصـور لها نحواً من الوجود الذهني على سبيل التخييل. وقد سبق تحليل ذلك.

ويردُّ على الحجـة الـرابعـة، بأننا نقر بسبق الإمكان لكل حادث زماني. لكن هذا السبق ليس على نحو ما تصوره القائلون بالإمكان في الأعيان، وإنما علـى نحـو تعقلـي كمـا هـو واضح من مذهب ملا صدرا. فالعقل يتصور، إذ «فـالمسلم أنـه سبق الإمكان الذاتي على الوجود بحسب اعتبار ذهني وملاحظة

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٨٠.

عقليـة. حتـى أنّ الممكن وإن لم يكن له عدم زماني سابق على وجوده تصور العقل حالة لا كونه»[1].

بل، إنّنا لا نسلم بوجود إمكان عيني خاص بكل حادث، لأن الممكنات غير متناهية، كما أن الحوادث لا متناهية بلحاظ المستقبل. فيترتب على ذلك، أن كـون الإمكـان السـابق على الحادثة الخاصة، هو في الأعيان، لزوم إمكان آخر للإمكان.. وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية. وطبيعي إذاك أن يكون لكـل إمكـان عينـي مـاهيـة مختلفـة، نظـراً لاتصالهـا بالوجود وثبوت إحدى المقـولات لهـا، وهـذا أمـر مستحيـل. فلا يمكننا تبرير استحالة تصور الذهن للإمكان اللاّمتناهـي بكونهـا متكـافئـة. ذلك لأن «ظرف الحصول بعينه ظرف الامتيـاز»[2]. والحـال، أن الإمكـان هو معنى واحد «والممكن بما هو ممكن ومن حيث طبيعة الإمكـان غيـر مختلـف، وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيـولـى التـي هـي حاملة الإمكانات، لأنها قوة محضة وإبهام مطلق كما ستعلم. فليس اختلاف الإمكانات الذاتية إلاّ لاختلاف ما هي إمكاناته، وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية، ويستحيل أن يمتاز شيء بسبب إضافته إلى شيء معدوم، فإن ما لا ذات له لا يميز به شيء عن شيء»[3].

إذاً، الإمكـان هو اعتباري عقلي، لازم للماهية غير منفكٍ عنها. فالعقل هـو مـن يعتبـر الإمكـان. وإلاّ فإن الإمكان من حيث هو، سلب محض، لأنه مسلـوب الضـرورتيـن. لكن العقل يعتبره أمراً ثبوتياً لاستواء نسبته بين الوجود والعدم. فهو لازم للماهية، اعتباري الثبوت!

* * *

(١) المصدر السابق: ١/ ١٨١.
(٢) المصدر السابق: ١/ ١٨٤.
(٣) المصدر السابق: ١/ ١٨٢.

بالإضافة إلى ذلك، تثار إشكالية أخرى في هذا المبحث، تتعلق بحاجة الممكن إلى العلّة؛ وهي مسألة ذات أهميّة كبرى. تتوقف عليها جملة من النتائج كما سنرى لاحقاً. والبحث فيها يتجه إلى ملاك حاجة الممكن إلى العلّة. ذلك بأن حاجته إليها، من الحقائق الضرورية المستغنية عن الدليل. فحيثما تصورنا الإمكان، تصورنا بالضرورة حاجته إلى العلّة. فقد مرّ معنا تعريف الممكن بأنه ماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. وكونها كذلك ـ متساوية ـ يدلُّ على أنَّ وجودها وتحققها ناتج عن وجود المرجح لأحد الجانبين. فالممكن إذا وجد في الخارج وجد بوجود الضرورة إلى وجوده، وأيضاً امتناعه، يتوقف على إضفاء الضرورة على عدم وجوده. وهذا الترجيح ليس أمراً ذاتياً، لأن الممكن بما هو ممكن متساوي النسبة، وخالٍ من الترجيح، فإذا وجد، كان ذلك دليل حصول ترجيح في أحد طرفيه. وهذا بالطبع هو علّة وجوده أو علة عدمه. إذاً، لا حاجة لنا لبحث حاجة الممكن للعلة بهذا الاعتبار. فالبحث سوف يتجه إلى معالجة ملاك حاجة الممكن إلى العلّة. إنَّ السؤال المطروح هاهنا لدى القدماء: هل حاجة الممكن إلى العلّة، هو الحدوث أم هو الإمكان؟

لقد انتصر ملا صدرا للرأي القائل بأن ملاك الحاجة إلى العلة في الممكن هو الإمكان وليس الحدوث أو شيء آخر. وهذا أمر بديهي يكفي فيه تصور الموضوع تصوراً صحيحاً. إذ المتعارف عليه عند أنصار هذا الرأي، أن حاجة الممكن أولية بديهية. فكون الممكن وسطاً، فهو في موقع اللاّإقتضاء بالنسبة للوجود والعدم. إنها لا هذا ولا ذاك. وكونها موجودة أو معدومة، أي خارجة عن نقطة التساوي بين الجهتين، فهذا يدلُّ على وجود مرجح في إحدى طرفي الممكن. وهذا المرجح هو خاصية لازمة للممكن بما هو ممكن متساوي النسبة. طبعاً، إنَّ ملا صدرا يحاول تقديم أدلة متينة على هذا الرأي. كما يعمل على ردّ جميع الشبهات التي كانت مطروحة قبل مجيئه، حيث زعم المتكلمون، بأن الحدوث وحده علّة الحاجة إلى العلّة، ومنهم ـ كما حكى ملا

صدرا ـ من جعل الحدوث شطراً داخلاً فيما هو العلّة. وهناك من جعله شرطاً للعلة، والعلة هي الإمكان. وقد دفع ملا صدرا هذا الرأي بناءً على أن الوجوب علّة الغنى. فكون الشيء موجوداً أو مستغنياً، أي وجب له الوجود أو وجب له العدم، مستغنياً عن العلّة وغير مفتقر للغير. فلو كان الحدوث مأخوذاً في علة الحاجة «شرطاً كان أو شطراً»، كان مأخوذاً في الممكن، لأنه غير مستغنٍ، وإلاّ كان واجباً أو ممتنعاً. وفي رجوعه إلى الإمكان خلف. ومن جهة ثانية، نجد أن الحدوث كيفية نسبة الوجود، المتأخر عن الوجود. أي أن الشيء الحادث قبل حدوثه، هو متأخرٌ عن الوجود. والوجود متأخر عن إيجاده من العلّة، وإيجاد العلة متأخر عن الحاجة إليها، والحاجة متأخرة عن الإمكان. فإذا قلنا بأن الحدوث هو علّة الحاجة، فمعناه أن الحدوث سابق على نفسه بدرجات. فبسبيل آخر، «الحدوث كيفية نسبة الوجود المتأخرة عن الإمكان، فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات»[١].

وهناك من نحا إلى القول بالاتفاق وعدم وجود العلّة وراء الرجحان. وعلى هذا الرأي في ما يظهر جمع من الفلاسفة القدامى، وبعض المتكلمين، وتحديداً الأشعرية. هؤلاء المنكرون للسببية والقائلون بالجبر، كما سيأتي معنا، رأوا من الممكن ترجيح أحد المتساوين بلا سبب. وذلك بسبب ذهولهم عمّا هنالك من أسباب وراء خلق الكائنات. فيردّ على تدرعهم بأمثلة جزئية جدالية من قبيل الجائع المخيَّر بين رغيفين أو قدحي العطشان وطريقي الهارب: «فهذه متشبثاتهم في الجدال. ولو تنبهوا قليلاً من نوم الغفلة، وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا أنَّ لله في خلق الكائنات أسباباً غائبة عن شعور أذهاننا، محجوبة عن أعين بصائرنا، وأن الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه، وفي كل من الأمثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجازفاتهم، بنفي الأولوية في رجحان أحد المتماثلين: من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع

---

(١) المصدر السابق: ١/٢٠٧.

مـرجّحـات خفيـة مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات، فإنما لهم الجهل بالأولوية لا نفي الأولوية»[1].

ويعتقد مـلا صدرا أن ما نسب إلى أنباذقلس في قوله بالبخت والاتفاق، لـيس صحيحـاً؛ بـل أخـذ كلامـه من ظاهره، مع أنَّ العادة جرت عند القدماء وانباذقلس تحديداً، على اعتمـاد الترميز في كتم ما أسماه «أسرارهم الربوبية». والحال، مـا قـال بـه مـن وجّه كلامه، بأنه «ناكر للعلة الغائية في فعل واجب الوجـود بـالـذات لا بالغير»[2]. فأنبذقلس حسب ما رآه موجّهو كلامه، أطلق الاتـفاق على كل ما يلحق بالماهيات لغيرها لا بذاتها. وعليه، فالمقصود من كون العالم اتفاقي الوجود، أي أن الوجود لاحق به من غيره.

أمـا القـائلـون بـالـرجحـان بلا سببٍ، فإنهم اعتصموا بشبهة من العيار الثقيل، ألا وهـي أن وجـود الأشيـاء إن كان بعلة، فهذا يؤدي إمَّا إلى تحصيل حاصل أو إلى تناقض. فالعلة المؤثرة إما أن تكون هنا متعلقة بوجود الأثر أو عـدمـه، فـلا احتمـال ثـالث لهـا. ففي الحالة الأولى، نكون أمام توتولوجيا واضحة، لأن المـوجـود متحقـق قبـل المؤثر، فلا حاجة للمؤثِّر حينئذٍ. وفي الحالـة الثانيـة، يكـون الأمر مستحيلاً، من حيث وقوعه في تناقض، لأن هذا معنـاه أن المعـدوم ممكـن أن يـوجـد، وهو تناقض. أو أن تكون العلّة متعلقة بالاتصاف، فالإتصاف أمر ذهني اعتباري، فهو أمر عدمي، «لا يجوز أن يكون أول الصـوادر بـالـذات»[3] ومعنـى هـذا، أن العلّة إذا تعلقت بالماهية، فهذا تحصيـل حاصـل، حيث إنَّ الماهية للماهية أمر ضروري، وما هو ضروري لا يقبـل الجعـل، نظير لو قلنا الإنسان إنساناً. كما أن العلّة لو تعلقت بالوجود، كـان تحصيـل حاصل، وفي تعلقها بالاتصاف، فهذا سيعود بدوره ـ فضلاً عن

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٠٩.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٢١٠.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٢١٣.

أنه أمر عدمي ـ إلى الماهية، لأن الاتصاف هو أيضاً ماهية، فيعود السؤال مجدداً: هل يتعلق الجعل بالماهية أم بالوجود أم بالاتصاف، فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية. والحال أن التسلسل هنا محال، فلا يمكن تصور علل غير متناهية للشيء. وقبل أن نشرع في استعراض ردّ ملا صدرا الشيرازي على هذه الشبهة، التي كما يتضح مؤلفة من شبهتين، سبق وتطرق إليهما الرازي؛ نرى من الأهم الرجوع إلى مفهوم العلية ونظرية الجعل، في نطاق تأصل الوجود في الحكمة المتعالية.

ـ نظرية الجعل

إنَّ الرجوع إلى نظرية الجعل عند ملا صدرا هنا، ليس نوعاً من الإقحام غير المبرر لموضوع أجنبي عن مبحثنا، بل هو جوهر المبحث الوجودي، وأساس النقض على الناكرين للعلّية على أساس الشبهات السابقة. كما أنها أساس لما سوف نبحثه في موضوعات الوجود الأخرى؛ حيث سيكون لهذه النظرية الأهمية القصوى عند بحث موضوع الوحدة والكثرة.

نعود، فنقول، إنَّ الجعل على نحوين. جعل الشيء، وهو الجعل البسيط الذي مفاده الهلّية البسيطة، وجعل الشيء شيئاً، وهو الجعل المركب الذي مفاده الهلّية المركبة. والفرق بينهما واضح؛ ففي مقام الجعل البسيط، هناك فعل الجعل لـ«أ»، أما في مقام الجعل المركب، تكون «أ» موجودة، ثم نجعلها «ب». فالحمل من شأن الجعل المركب أو الهلية المركبة الحملية. يقول ملا صدرا: «الجعل إما بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب التركيب؛ وإما مؤلف وهو جعل الشيء شيئاً وتصييره إيَّاه، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية، فيستدعي طرفين: مجعولاً ومجعولاً إليه..»[1].

ولا شك أنَّ هناك ما يضارع هذين النحوين من الجعل عند النحاة. فالجعل البسيط في الفلسفة يؤدي معنى الجعل المتعدي لواحد، نظير قوله

---

(١) المصدر السابق: ١/٣٩٦.

تعالى: ﴿جاعل الظلمات والنور﴾. والجعل المركب يمثّله في اللغة، الجعل المتعدِّي لاثنين، نظير قوله تعالى: ﴿جعلناهم قردةً خاسئين﴾. ففي الجعل المتعدي لواحد هناك جعل بسيط، أي جعل الظلمات والنور والشمس والقمر... بمعنى إفاضة نفس الشيء متعلق بذاته. وفي الجعل المتعدي لاثنين، هناك جعل مؤلف، أي جعل الإنسان قرداً، جعل النجوم زينة.. وقريب من ذلك ما أورده ملا صدرا في مثالي التصور والتصديق. فإذا كان التصور هو نوع من الإدراك متعلق بالماهية، فإن التصديق نوع من الإدراك يتمُّ في ضوء استدعاء موضوع ومحمول وإدخال «النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة»[1]. فأثر التصور على هذا الأساس هو حصول نفس الشيء في الذهن على نحوٍ من الجعل البسيط للماهية، وأثر التصديق صيرورة الشيء شيئاً على نحو من الجعل المركب.

بناءً على ما سبق، نتساءل: هل من الجائز حصول الجعل المركب في حالة تعلق الجعل بالماهية أو الوجود؟ فحينما يتعلق الجعل بالماهية، فإن معنى هذا أنَّ الماهية موجودة سلفاً ثم صيرت ماهية. فلو قلنا: «جعل الإنسان» فهذا مقبولٌ في نظر الفلسفة، لأن الجعل هنا لا يستدعي وجوداً مسبقاً للماهية. لكن حينما نقول: «جعل الإنسان، إنساناً»، فهذا يعني حمل الشيء على الشيء ذاته، أو وجود الشيء ذاته في مرتبتين، وهو محال. والأمر ذاته فيما يتعلق بالوجود. فجعل الوجود يتصور على نحو الهلية البسيطة؛ إذ لو قلنا: جعل الوجود وجوداً، فإن الأمر على غرار جعل الماهية ماهية، وهو محال. من هنا يقول ملا صدرا: «إنَّ الجعل المؤلف يختصُّ تعلقه بالعرضيات، اللاّحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع، ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه أو بين الشيء وذاتيّاته كقولنا: الإنسان إنسان والإنسان حيوان، لأن كون الشيء إياه أو بعض ذاتياته ضروري، والضروري مستغنٍ عن الجاعل»[2].

---

(١) المصدر السابق: ١/٣٩٧.

(٢) المصدر السابق: ١/٣٩٧.

طبعاً سوف يكون لنا موعد آخر مع موضوع الجعل، فهذا المقدار كافٍ لتفهيمنا مقصود ملا صدرا من جعل العلّة بالنسبة للممكن، حيث اعتبر علة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان وافتقار الممكن إلى الوجود وليس الحدوث. أما لردّ شبهة الاتفاق، فإن الجعل لا يتعلَّق بالماهية أو الوجود على الصورة التي تنتهي إلى التناقض وتحصيل حاصل، فليس العلة هي من يوجد الموجود، حتى يقال، جعل الوجود وجوداً؛ وليس هي أيضاً من يجعل الماهية ماهيّة، فيقال جعل الإنسان إنساناً، بل الجعل يتعلق بنفس الوجود أو بنفس الماهية. فكون الماهية بغيرها لا يناقض كون الماهية ماهيةً بذاتها لا بغيرها، «بمعنى أنَّ مجرد ذاته البسيطة أثر للعلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها أو بينها وبين غيرها، كقولنا: الإنسان إنسان أو الإنسان موجود، فالإنسان بذاته لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح [. . .] فإن كون الإنسان واجباً من العلّة لا يوجب كونه واجباً في نفسه، وكذا كونه مفتقراً إلى العلّة لا يستلزم كونه إيّاه مفتقراً إليها، فكون نفس الإنسان من الغير لا يدل على عدم كون الإنسان إنساناً عند ارتفاع الغير، وإنما يدل عليه كون، كون الإنسان، إنساناً من الغير»[1].

إذاً، وبكلمة نقول، إنَّ ملا صدرا يعتقد أن الممكن يحتاج إلى المرجح، وبأن وجوده ليس اتفاقاً، وبأن علّة حاجته إلى العلّة هي الإمكان وافتقار الوجود وليس الحدوث. وهذه الحاجة إلى العلّة لا تتعلَّق بالحدوث فحسب، بل أيضاً تتعلق بالبقاء. فكما يحتاج الممكن إلى العلّة في الحدوث، فهو يحتاجها في البقاء. ومناط الحاجة إلى الحدوث هو ذاته مناطها في البقاء. ففي ضوء مفهوم الفقر الوجودي، تكون حاجة الممكن إلى العلّة في البقاء أقوى منها في حالة الحدوث. أي كلما اتسع الوجود ازداد فقراً. من هنا يقال؛ إنَّ الأكمل هو الأفقر أو قولهم الفقر فخري؛ «بل الوجود الباقي أشد حاجة في

(١) المصدر السابق: ١/ ٢١٣ ـ ٢١٤.

التعلق بالغير من الوجود الحادث. .»[1]. لقد أثار هذا الإشكال، فريق من المتكلمين، حيث اعتبروا بقاء الممكن مستغنياً عن العلّة. وكان من أدلتهم في هذا الشأن، استغناء البناء بعد وجوده عن البنّاء. وقد كان هذا حقّاً على درجة عالية من السخافة، لأنهم ساقوا أمثلة عامية ومغالِطة. فيتهم ملا صدرا بعضهم بالقول، أن حاجة العالم إلى الخالق في حال الحدوث لا حال البقاء «حتى صرَّح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلاً وعناداً: إن البارئ لو جاز عدمه لما ضرّ عدمه وجود العالم بعده لتحقق الحدوث بأحداثه. وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد، على أن كل علة ذاتية فيه مع معلولها وجوداً ودواماً»[2].

فإيجاد البارئ للعالم، وحاجة هذا الأخير إلى البارئ بقاء أيضاً، شبيه بالمتكلم، حيثما سكت بطل الكلام، من هنا فإن قوله: «كل علّة ذاتية»، فيه تمييز عن العلل الإعدادية كما في حال البناء. فالبنّاء ليس هو العلّة الموجودة للبناء. فهذه النسبة فيها شيء من المغالطة، لذا يقول ملا صدرا: «نسبة الإيجاد إلى المؤلف والمركب كالبنّاء للبيت والخياط للثوب، مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، وأخذ ما ليس بعلة علّة»[3]. ذلك بأن اليبوسة هي علّة بقاء البناء وليس البنّاء. وعليه، فإن ملا صدرا يقيم دليله على حاجة الممكن للعلة بقاء، على أساس استمرار الحاجة إلى العلة والفقر الوجودي. فالإمكان ما دام هو ذاتي، فإنه لا يسلب، وإنما فعل الغير في الممكن مقوم لوجود الممكن، «فالافتقار للوجود التعلقي ثابت أبداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعاً»[4].

ثم لا ننسى أن ملا صدرا، ينظر إلى هذه الأقسام؛ جعل ومجعول

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢١٨.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٢٢٠.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٤) المصدر السابق: ١/ ٢١٩.

ومجعـول إليـه، كـأعتبارات، مجالها التعقل. والحال، أن الجعل والمجعول واحـد، وهـذا مـا يـؤكـد على أن وجود المجعول، وجود رابط. ومعناه، أن الإيجاد والوجود واحد.

وهذا إنّما يعني أن الحاجة إلـى العلّة ثابتة في الإيجاد والوجود بالحيثية نفسهـا. فـلا نتصـور أن الإيجـاد شـيء والوجود شيء آخر، بل هما متحدان. فيكـون وجـود الشـيء هـو عيـن بقـائـه. وهـذا سـوف يتضح أكثر في مبحث «العلية»، وأيضاً «الحركة»؛ «فـالـذات الـتي هي من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغيـر وفـاقتهـا إلـى الغيـر مقـوِّم لهـا فـلا يسوغ أن يستمر الذات المفتقرة ذاتاً مستغنية»[1]. فما دام الإمكان ثاوياً في الممكن حال الحدوث، وحال البقاء، فإنَّ حاجته للعلة، توجد حال الحدوث وأيضاً تستمر حال البقاء. بل، إنها هي هـي العلـة ذاتهـا حـال الإيجـاد وحـال بقـاء المـوجـود؛ فـلا مجال بعد ذلك للإستشكال، حيث لا تناقض ولا تحصيل حاصل.

ـ الماهية

حتـى هنـا، نـكون قـد قطعنا مشواراً أساسياً في بحث الوجود وأحكامه واعتباراته. وقد آن الأوان أن نتحوَّل ـ قبل ولوج بعض الإشكالات الأخرى في مبحـث الـوجـود ـ إلـى الماهيَّة، لنفرد لها حيزاً خاصّاً، يمكننا عبره، استيفاء القول فيها. فقد كنّا بين الفينـة والأخرى، نثير الحديث عن الماهية في صورة مجـزّأة ومقتضبـة، وكـان ذلـك بهدف الحاجة إلى الإحاطة بموضوع البحث. فالمباحث الفلسفية وكما سبق بيانه، متداخلة مترابطة. ثم لا ننسى أنَّ القدامى عادةً ما كانوا يرتبون موضوعات أبحاثهم ضمن التقسيم الأرسطي التقليدي ـ ما قبـل الطبيعـة والطبيعـة ومـا بعـد الطبيعة ـ وهو تقسيم يصعب احتواؤه ضمن التقسيم الحديث لمباحث الفلسفة؛ الوجود، المعرفة، القيم. وهناك تحديداً،

(١) المصدر السابق: ٢١٩/١.

مـا يميـز مطارحات ملا صدرا بهذا الشأن. حيث البحث في موضوع ما، يثار أكثر مـن مرة وفي مواقع مختلفة داخل السفر الواحد. والقضايا تتداخل في ما بينهـا على نحو لا يفيد معه الإجراءات التقسيمية للموضوعات. وهذا نفسه ما يجري على باقي الموضوعات التي كنا نثيرها أحياناً، نظير مفهوم الجعل والعلّة والمقـولـة والحـركـة.. وكلهـا مفاهيم وموضوعات تتطلب تخصيصاً بحثياً وتفصيلاً مقتضباً، وتركيزاً إجرائياً طلباً للإحاطة بكافة أبعادها.

إنَّ البحث في الماهية، شديد الصلة ببحث الوجود. وكما سبق وأكدنا، أن الماهية في الواقـع لا يمكن فصلها عن الوجود، وأنّ ما يحدث هو نوع من الفصل الـذهني، والتجـريـد الانتزاعي لغرض التعقل، ليس إلاّ. فلا ننسى أن الماهيـة كـانت دائمـاً تمثِّـل بـؤرة النظر الفلسفي لدى القدامى؛ وأن الكثير من التحـوُّلات الـتي حصـلت فـي مضمـار البحـث الفلسفي، إنما يرجع بالدرجة الأولى، إلى ذلك التحول من فلسفة الماهية إلى فلسفة الوجود، وهذا التحول كما ذكرنا مراراً، تم بفضل ملا صدرا. وسوف ندرك مع هذا الأخير، بأن كافة المباني الشامخة التي أقامها القدامى علـى أساس تأصل الماهية آن لها أن تنهار وتنسحـب مـن دون شـروط، لتعيد بناء نفسها من جديد على أسس أكثر متانة وإيجابية للعالم، أي على أصالة الوجود.

وجديـرٌ بالـذكـر، أنَّ الفلسفة الإسلامية استطاعت أن تميز بدقة، ما بين الـوجـود والماهية. ومع أن أرسطو نفسه لم يكن يفرِّق بين الوجود والماهية، وكـان يحـاول أن يجعل من الماهية الوجه الآخر للوجود، فإنَّ ابن سينا، خطا خطوة أبعد من ذلك بكثير، حيث اعتبر الماهية أمراً مختلفاً عن الوجود. فهذا الأخير ليس بماهية لشيء ولا جزءاً من ماهية شيء؛ «وأما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزءاً من ماهية شيء؛ أعني الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئ عليها»[1].

---

(١) ابن سينا، كتاب الإشارات، شرح الطوسي، ج٣ ما بعد الطبعة ص ٦١.

في معنى طرو الوجود على الماهية، إشارة إلى تمايزهما، وإن كان لا فكـاك بينهما في الخارج، وهو ما يتوضّح أكثر في ضوء أصالة الوجود عند ملا صدرا، حيث عبارة كهذه ـ طرو الوجود ـ يمكن أن تأخذ معنى مغايراً عن الذي أراده ابن سينا ـ حيث لم تتضح بعد أصالة الوجود ـ فتكون الماهية لحظة من لحظـات الوجود أو مركبة من مراتبه وهو ما سيظهر أكثر أثناء بحثنا لموضوع الحـركـة فـي الجـوهـر. وهنا لا بدَّ من العودة إلى البداية، لنتساءل عن معنى الماهية؟ إن التعرف على الماهية، أولاً يتم بالتفاتة بسيطة إلى كافة الأمور والأشيـاء؛ مـن حيـث إنّهـا جميعـاً تلحـظ علـى نحوين: الأول يتعلق بوجود الشيء، والثاني بماهيته. والماهية في تعـريـف ملا صدرا ـ جرياً على مسلك القدامى ـ ما به الشيء هو هو، وهـو تفسيـر لفظي، كما عرفه قبل ذلك بما «به يجاب عن السؤال بمـا هو»[1]. فهـي في تعريفها شأنها شأن الكمية من حيث هي ما به يجاب عن السؤال «بكم هو»، يقول:

«إنَّ الأمـور التي تلينـا لكل منها ماهية وإنّية، والماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كمـا أن الكميـة ما به يجاب عن السؤال بكم هو. فلا يكون إلاّ مفهوماً كليّاً، ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلاّ بالمشاهدة»[2].

المسألة هنـا لها علاقة بالتجريد. ذلك أن الماهية المشخصة في الخارج لا تصدق على غيرها. فهي تتمايز بتشخصها، لكن الذهن يتعقلها بعد تجريدها من الصفات الإضافية، فهي من حيث تعقلها كليّة ومن حيث تشخصها جزئية. فالماهية بقيد الوجود هي شخصية لكنها إذا عقلت كانت كلية. وهذا ما يفهم من ذيل كلامه. ولا يفهم مـن هـذا أن كـون الماهلية كلية وجزئية فيه نوع من التناقض.. بل إن كونها كلية باعتبار تعقلهـا وبلحـاظ عملية التجريد. وكونها جـزئيـة بلحـاظ تشخصهـا بالمشخصـات الخـارجيـة بقيد الوجود؛ فلا مجال

---

(١) ملا صدرا، الأسفار: ٢/ ٣.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٣.

للتناقض. كذلك لا يفهم ممّا سبق أن الماهية إما جزئية أو كلية. إن هذه الاعتبارات في حدّ ذاتها هي الأخرى ذهنية تعقلية. ونحن قلنا وسنستمر في القول، بأن العقل يملك هذا النوع من التجزيء والتفكيك بحسب الاعتبارات. وليس الاعتبار سوى لحاظ الشيء في الذهن، أي تعقّله. والحال، أن الماهية من حيث هي مجردة، لا يمكن أن نصفها بالكلي أو الجزئي معاً. فليس ذلك شرطاً لها في نفسها. من هنا يقول ملا صدرا: «والماهية الإنسانية مثلاً، لما وجدت شخصية وعقلت كلية، علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية..»[1]. وهذا بالتأكيد ينقلنا إلى ما تقرّر عند الشيخ الرئيس ابن سينا، حيث ورد قوله في الإشارات وغيرها: «الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي..». فهي مقامها، مقام الممكن المتساوي النسبة بين الوجود والعدم، كما مرّ معنا. إن الماهية من هذا المنطلق، ليست إلاّ هي، متساوية النسبة إلى الوجود واللاّوجود، والوحدة والكثرة.. والكلية والجزئية كما أسلفنا، وكذلك مختلف الصفات المتقابلة.

طبعاً، إنَّ هذه من المباحث العقلية، فلا صلة لها بالواقع الخارجي؛ فهي خاضعة لمنطق ذهني داخلي. وما ينبغي التنبيه إليه في هذا الصدد، هو أننا نتناول فلسفة ملا صدرا في نوع من العناء، ونسعى إلى الإمساك برأيه الأخير على سبيل المخاتلة. لأنَّ طريقته في بناء الفلسفة المتعالية، لم تكن مباشرة وفورية. فهو يمضي أشواطاً كثيرة مع مقرّرات السابقين له، ثم سرعان ما ينقلب عليهم ويبرز خطأهم. فبناؤه، يقوم على أسس نقدية، لهذا السبب فإنّ رأيه النهائي، يأتي بولادة قيصرية. والحال أننا هنا لا نستطيع أن نحيط برأيه الأخير بخصوص حقيقة الماهية. الرأي الذي سوف نؤجّله كما يؤجله هو دائماً إلى نهاية المبحث. لكن ما يتعين أخذه بعين الاعتبار، هو أن جميع هذه التقسيمات والإحالات هي اعتبارية بلحاظ التعقل، وهي بقدر ما تحظى بمنطق

---

(١) المصدر السابق: ٢/ ٤.

داخلي، لا حقيقة لها في الواقع الخارجي. وهذا هو ما يميز الفلسفة المتعالية لملا صدرا، حيث جميع ملاحظاته الثورية كانت تتم بلحاظ الواقع. فهو رغم اعترافه بالاعتبارات الذهنية، لم يفته أن يؤسس لفلسفة واقعية إيجابية تأخذ بعين الاعتبار ما يتطلبه الواقع العياني من أفكار تعزز حقيقته.

إذاً، نعود إلى أصل البحث، لنقول، إنَّ الماهية المجرَّدة من حيث هي ليست إلاّ هي. فهي من حيث الحمل الأولى ـ وقد سبق تعرفنا على هذا النحو من الحمل ـ لا تحمل إلاّ على نفسها. وهي بالحمل ذاته، يُسلب عنها ما عداها. لكن من الجائز أن يحمل عليها عدد كبير من الأشياء، بالحمل الشائع الصناعي. ولعلّ هذا أفضل تفسير لمفهوم الماهيّة المطلقة، والمجرّدة عن ما يتصل بها من اللواحق غير الذاتية. وهنا، لا ننسى أن تفسير الإشكالات الفلسفيّة النابعة من كثرة الاعتبارات الذهنية على أساس مفهوم الحمل، هي من أمتن الطرق لفهم آلية التعقل والتجريد في نطاق المفاهيم والموضوعات الفلسفية، وهي كما ذكرنا سابقاً من الأساليب التي ابتكرها ملا صدرا وجعلها سنداً في تحقيق كثيرٍ من النظريات السابقة فضلاً عن دفعه الكثير من الشبهات القائمة على أساس الذهول عن الاعتبارات الحملية. فالماهية إذاً، بلا قيد الوجود ـ سواء الذهني أو الخارجي ـ هي مجرَّدة ومطلقة. وهذه الماهية، هي المعنية بمقام النسبة المتوسطة بين الصفات المتقابلة. فمن دون حصول الترجيح ولحوق إحدى الصفات بالماهية، فإنها تحتفظ لنفسها بنوعٍ من الحياد. إذاً، نحن من الناحية التعقلية، نستطيع التفكيك بين الماهية والوجود، واعتبار أحدهما متميزاً عن الآخر، حيث يمكننا السؤال عن ماهية المعدوم أو المستحيل الوجود من دون لحاظ الوجود أو العدم. كما لو تصورنا ماهيّة العنقاء، مع فرض عدم وجودها في الخارج. نعم، نحن هنا لا ننفي الوجود عن الماهية حتى داخل الذهن. فللعنقاء وجود ما في الذهن، وهو وجود مجرَّد عن الآثار، ولا يعكس حقيقة الوجود في الخارج. لكن مرادنا هنا، أننا قد نسأل عن ماهية الشيء قبل أن يميل الذهن إلى السؤال عن وجوده. ومن ناحيةٍ

أخـرى، فإننـا نستطيع أكثر من ذلك أن نتصور الماهية في ذاتها. نعم، الشيء إما أن يوجد أو لا يوجد في الواقع. فالماهية في الواقع، هي إما موجودة أو لا. لكن مـا تهدف إليه الفلسفة المتعالية، هو أن وجود الماهية أو لا وجودها ليس من حيث هي. فالوجود واللاّوجود ليس عين ذاتها. من هنا فإنّ الماهية المتعقلة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم. وهذا تحديداً معنى كون الماهية غير الوجود من جهة وكونها من حيث هي ليست إلاّ هي، من جهة أخرى.

هنا ـ وفي السياق ذاته ـ تثار قضية أخرى لها علاقة بمسائل الماهيَّة، بل هي من أبرز ما يلحق بها، ألا وهي مسألة اعتبارات الماهية. وهو بحث تبلور داخـل المدرسـة المشائيَّـة الإسلاميـة، بفضل الخواجة نصير الدين الطوسي، حيـث ذكـرهـا فـي تجـريـد الاعتقاد، ملخصاً إيّاها بهذه العبارة: «وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها [. . .] وهي الماهية بشرط لا شيء [. . .] وقد تؤخذ لا بشرط شيء، وهو كلي طبيعي [. . .] والكلية العارضة للماهية يقال لهـا كلـي منطقـي، وللمـركب كلـيٌّ عقليٌّ وهما ذهنيان، فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة»[1].

إذاً، هناك ـ حسب ما تقرر في تجريد الطوسي ـ ثلاث اعتبارات للماهية:

١ ـ الماهية بشرط.

٢ ـ الماهية بشرط لا.

٣ ـ الماهية لا بشرط.

قلنا إنَّ هناك ما يستفاد من المتون السينوية بشأن هذه الاعتبارات. وذلك كبقية المـوضوعات الـتي اقتـربت منهـا عبقرية الشيخ الرئيس دون أن تستطيع استيفـاء الـقول فيهـا أو السيطـرة على أبعادها. لكن الخواجة هنا يطرحها في صـورة تنظيميَّة، ويحبكهـا بـأسلـوب فلسفـي خـاص. أمَّـا مـلا صـدرا، فهـو ـ بالتأكيد ـ يبني على تقسيم الخواجة، ويمضي بذلك إلى أبعد الحدود. أي أنَّ

---

(١) الخواجة نصير الدين الطوسي، كتاب التجريد، ص ٨٢.

براعة ملا صدرا بخصوص بحث اعتبارات الماهية، تتجلّى في قدرته الفائقة وأسلوبه الجديد المبتكر على صعيد تحقيقها ونقد محتواها، وأيضاً ردّ الشبهات التي نتجت عن القول بالاعتبارات الثلاثة للماهية.

نعود لنفصل القول في هذه الاعتبارات؛ فأقول بأن الفلاسفة ـ وتحديداً المتأخرين منهم ـ حينما نظروا إلى الماهية، ألفوا أن لها وضعين اثنين؛ الوجود الخارجي والوجود الذهني. بمعنى كونها إما موجودة في الخارج ومتشخصة بالعوارض، وهي الماهية المخلوطة المقيّدة بالوجود، وإما غير موجودة في الخارج، أي من دون قيد الوجود الخارجي، وهي المتصورة في الذهن، الغير مخلوطة بالعوارض المشخصة، وهي الماهية المجردة. وبناءً على هذا التقسيم، ظهر أن ثمة ثلاثة اعتبارات للماهية:

١ ـ الماهية المقيدة بالوجود، المشخصة، المخلوطة، أي المأخوذة بشرط هذه الأشياء.

٢ ـ الماهية بقيد اللاّوجود، غير المخلوطة، أي المأخوذة بشرط لا.

٣ ـ الماهية غير المأخوذة بقيد الاختلاط ولا بقيد التجريد، وهو ما أسموه «الكلي الطبيعي»، أو الماهية المطلقة. وبما أنهم رأوا أن الكلي الطبيعي هو مقسم الاعتبارين السابقين، قالوا بوجوده في كلٍّ من الاعتبارين، وجود المقسم في قسميه. فهو موجود مع الماهية المخلوطة خارجاً ومع الماهية المجرَّدة ذهناً. فالماهيَّة المطلقة المأخوذة باعتبار لا بشرط، هي مفاد قول ابن سينا: «الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي، لا موجودة ولا معدومة». أي بالنظر إليها في ذاتها، بلا قيد الصفات المحمولة عليها بالحمل الشائع الصناعي. فهي في ذاتها قد توجد وقد لا توجد. . قابلة للاتصاف بالوحدة وبالكثرة بالجزئية والكلية، وأيّاً من هذه الصفات لا تحمل عليها حملاً أولياً، لأنها خارج ذاتها.

إذاً، الماهيّة المطلقة، أو ما يعرف بالكلي الطبيعي، ينطبق بتمامه على

الماهية. فالمـاهيَّـة في ذاتها مطلقة غير مقيدة. وهذا ما أدَّى إلى إشكال آخر، يتعلق بالمقسم الحقيقي لهذه الاعتبارات، وإشكالية تحققه في الخارج!؟

الإشكـال الأول الـوارد هنا، كيف يكون الكلـي الطبيعي وهو المقسم، متحـداً مـع قسمـه؟ ذلـك أننـا حينمـا نـقسم الماهيَّـة اعتباراً إلى ثلاثة أقسام: مخلوطة ومجرَّدة ومطلقة، فإن ذلك يقتضي مقسماً جديداً لا بشرط. وهذا إنما يعنـي إشكاليتيـن: علـى من نطلق الكلي الطبيعي، أعلى الماهية اللاّبشرط أم على المقسم الجديد؟ ثمَّ إذا كان هذا المقسم الجديد مطلقاً، شأنه شأن الماهية اللاّبشرط، فهذا معناه اتحاد القسم مع المقسم، وهو أمر مستحيل!

وفـي الـواقع، أنَّ تساؤلاً مثل هذا، إنَّما هو ثمرة للجهل بآليات التقسيم الذهني، وأحياناً الخلط بين القسمية الواقعية في الخارج، والقسمة التي تجري في الذهن. فجميـع الإشكالات المثارة هنا، راجعة إلى ذلك الخلط. وأعود، لأقـول، بـأنَّ المتـأخـرين، قسموا اللاّبشرط إلى قسمين: اللاّبشرط القسمي، واللاّبشرط المقسمي. وعلى المقسمي أطلقوا الكلي الطبيعي. نعم، اللاّبشرط هـو المطلق عن الوجود وعن التجريد. فماذا بعدئذٍ، وبما يتميز المقسمي عن القسمي إن كانا معاً يتميزان بالإطلاق، وهل الإطلاق إلا واحد؟! نعم، الإطلاق مفهـوم واحـد، ولكـن القسمة العقلية مداها أوسع. فالعقل الذي يستطيع تعقل الماهيّـة مطلقـة عـن قيـد الـوجود وعن قيد العدم، قادر أيضاً، على أن يتصور المـاهيـة بـلا قيـد الإطـلاق. أي العقل يتصور الكلي الطبيعي المقسمي بلا قيد «اللاّبشرطية»؛ في حين يعتبر اللاّبشرط القسمي مقيداً بـ «اللاّبشرط». وهذا هو دليل من دفع شبهة اتحاد المقسم مع القسم؛ يقول ملا صدرا: «مورد القسمة هو المـاهية المطلقة، وهي ليست إلاّ المأخوذة لا بشرط شيء، فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلى غيرها تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره»[1].

---

(١) الأسفار: ١٩/٢.

طبعاً، هذا النوع من القسمة مستحيلٌ خارج الذهن؛ لكن المسألة هنا لها علاقة بالتعقـل، وهي من هذه الناحية تبقى قسمة ممكنة إذا أخذت باعتبار ما تعقلي. لهذا يجيب ملا صدرا على الإشكال السابق بالقول:

«والجواب أنَّ المقسم وإن كانت الماهية المطلقة إلاّ أن العقل ينظر إليها لا من حيث كـونهـا مطلقـة، ويقسمها إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار، وإليها معتبـرة بـالنحـويـن الآخـريـن، فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً، والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق، ولا شكَّ أن الأول أعم من الثاني»[1].

وهناك، إشكالات أخرى تطرَّق إليها ملا صدرا، من جهة مبحث الجنس والفصـل، نتـركـه عنـد الاقتضـاء. لنعود إلى الإشكال الآخر، وهو ما يتعلق بـوجـود الكلـي الطبيعـي فـي الخارج. فقد أوضحنا أن الكلي الطبيعي بما أنه اللابشـرط المقسمـي، فهـو إذاً، محفـوظ فـي أقسامه كلها. ومن أقسامه كما سبـق، المـاهيـة المـأخوذة بشرط، أي المخلوطة والمقيَّدة بالوجود، وبالتالي العوارض المشخّصة. هذه الماهية موجودة في الخارج باعتبار تشخصها، فهل معنـى وجـود الكلي الطبيعي في الخارج بهذا اللحاظ، معقول؟ فكيف يحصل ذلك، والأشياء لا تتحقّق في الخارج بقيد الكلية؟

إذا رجعنا قليلاً إلى الوراء، فسوف نجد في كلام الخواجة الطوسي، ثلاث اعتبارات للكلي. وقد قصد بذلك أن يميّز بين الكلي الطبيعي، وأشكال أخرى من الكلي. يقول: «والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي وللمركب كلّي عقلي وهما ذهنيان. فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة»[2].

والمقصود من كلام الخواجة، أن هناك ثلاثة أقسام من الكلي:

١ ـ الكلي المنطقي.

---

(١) المصدر السابق: ١٩/٢.

(٢) الخواجة الطوسي، كتاب التجريد، ص ٨٢.

٢ ـ الكلي العقلي.

٣ ـ الكلي الطبيعي.

ولعل المنكرين لوجود الكلي الطبيعي في الخارج، ممن خلط بين هذه الاعتبارات الثلاثة. فالمراد بالكلّي المنطقي، الكلية العارضة في الذهن للماهية أي مفهوم الكلي ذاته. والكلي العقلي هو المركب من الكلي المنطقي ومصداقه الذهني، أي الماهية المجردة المأخوذة بشرط لا. أما الكلي الطبيعي، فهو الذي يؤخذ بلا قيد الكلية ولا الجزئية. وبما أن الكلي المنطقي والكلي العقلي مجالهما الذهن، فإن الكلي الطبيعي، له نحو وجود في الذهن بوصف الكلية، كما ينطبق على أفراده في الخارج بوصف الجزئية، إذْ أن الكلي الطبيعي من حيث هو، لا بوصف الكلية. المعترضون على وجود الكلي الطبيعي، اعتبروه لفظاً بلا معنى. بل إن هناك ـ أصلاً ـ من أنكر الكلي مطلقاً أو اعتبره ـ على طريقة دافيد هيوم ـ تصوراً ناقصاً للجزئي. فالكلي هنا، هو الجزئي بعدما حذف منه المشخصات. وبهذا المعنى كان الكلي هو الجزئي المبهم. هذا الرأي الذي ذهب إليه هيوم وعدد من الفلاسفة الأوروبيين في العصر الحديث، قد يكون له ما يساوقه عند الفلاسفة القدامى، حيث كادوا يصورون الكلي بمظهر شبح للجزئي. وبالتالي، يكون للجزئي المقام الأعلى مقابل الكلي. غير أن ملا صدرا، لا يتردد في حلّ المسألة على نحوٍ من الوضوح. فعلى أساسٍ من الدقة والتحليل، لم يرد عند السابقين، يستطيع ملا صدرا أن يضع حدّاً لإشكالية الكلّي. فيكون ما ذهب إليه كافياً لردّ فكرة، شبحية الكلي عند دافيد هيوم، وكثير من أمثاله، ممن لم يطلعوا على رأي ملا صدرا في المسألة، واكتفوا بالموقف الأرسطي وفي أرقى الحالات عند ابن رشد الذي لم يُولِ المسألة من الأهمية ما أولاها ملا صدرا.

ـ في مسألة الكلّي

لقد منح ملا صدرا شيئاً من الاهتمام، لمعالجة إشكالية الكلي على نحوٍ لم يعهد على سابقيه. فقدَّم رؤية خلاقة من هذه الناحية، حيث عرف كيف يغير

زاوية النظر عند منكري الكلي أو الناقضين لتعاليه عن الجزئي. ينظر ملا صدرا إلى الكلي، النظرة ذاتها المقرّرة عند الشيخ الرئيس وأيضاً الخواجة. فهو مفهوم ذهني يُحمل بالإشتراك على افراده. وهو لا يقع في الأعيان من جهة كليته. لأن وقوعه في الأعيان دليل على تشخصه. فإذا تشخّص امتنع أن يكون مشتركاً بين أفراد كثيرة. . «الكلي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك إنه يحتمل الشركة أو لا يمنع الشركة، يمتنع وقوعه في الأعيان، فإنه لو وقع في الأعيان حصلت له هويّة متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة»[1].

ويجدر القول هنا، أن للكلي في الفلسفة اليونانية وأيضاً في الفلسفة العربية ـ الإسلامية أهميّة خاصة. ذلك لأن الكلي، من المفاهيم العقلية، فهو بلا شك أشرف من كل المفاهيم الجزئية. فقد جرت العادة في اليونان وأيضاً في الفلسفة العربية ـ الإسلامية، على أن يعرفوا الإنسان، بأنه حيوان ناطق، بمعنى ناظم للمعرفة، متعقل لها، أي مدرك للكليات، أو كما جاء في أقوال ابن سينا، أن لا علم إلاّ بالكلي. فلو صحَّ أن الكلي هو وجود شبحي ومتردد للجزئي، فمعناه، أن قيمة الإنسان، بوصفه حيواناً عاقلاً متميزاً عن غيره بإدراك الكليات لم يعد لها أي معنى. بل لتحول علم الإنسان، إلى جهل. طبعاً هذا من باب الفذلكة، وإلاّ فإن ملا صدرا استطاع أن يثبت الكلي ويميزه عن الجزئي مع الاحتفاظ له بمقامه الأعلى. فالكلي ليس حصيلة حذف للمشخصات عن الجزئي، بل إنه حصيلة إضافة. أي حصيلة تجريد وتعميم عقلي أرقى مما يتصور. فلو أننا افترضنا عدداً من الأجزاء المتمايزة عن بعضها بعوارضها وإن كانت تحمل طبيعة مشتركة، ثم حذفت العوارض العيانية والتشخصات المختلفة المائزة عن جزءٍ من هذه الأجزاء؛ فإذا هي شبح مبهم؛ فإن طبيعة هذا الشبح المبهم، أن يتردد في تعينه بين الأجزاء الأخرى دون أن يصدق عليها جميعاً. لأنه وبناء على سلب التشخص قابل لأن يكون واحداً

---

(١) الأسفار: ٢/٨.

فقط من بين هذه الأجزاء الأخرى. فهذا هو حال الجزئي المسلوب من عوارضه العيانية؛ إنه قصارى ما ينتجه؛ تردّد غير يقيني بين الأجزاء. في حين يبدو الكلي مختلفاً تماماً، وأنه لا يتردد، بل هو جامع ـ يقيني ـ لجميع الأجزاء. إنه ينطبق على أفراده جميعاً وبصورة متساوية وحقيقية، بخلاف الجزئي المردّد، فلا ينطبق، إلاّ على سبيل الاحتمال، على فرد واحد ليس أكثر.

والحق أنَّ موقف دافيد هيوم وغيره من منكري الكلي الذهني بصفته المتعالية، هو قديم، وموجود عند الفلاسفة السابقين. بل حتى بالنسبة إلى من أقرَّ الوجود الذهني وحقيقة الكلي؛ لم يستطع أن يفسّر نشوء المفاهيم الكلية إلاّ بما يساوق في حقيقته ما رامه هيوم؛ أي أن الكلي، هو حصيلة تجريد أجزاء متماثلة من مشخصاتها المتباينة، وهذا القدر من التفسير وحده غير كافٍ لجعل الكلي أعلى من كونه جزءاً شبحياً. وطبيعي جداً أن لا يتجاوز تفسيرهم للكلي هذا الحدّ، حيث القول الفلسفي لا يزال مشدوداً إلى أصالة الماهيّة، لكن مع ملا صدرا، يكون لنظرية الوجود، اتجاه آخر، فأمكن أن يحصل استيعاب حقيقي لما ذكرنا سابقاً من أمر الكلّي في ضوء الاعتبارات الماهوية والمراتب التشككية للوجود المتأصِّل. إذاً، لا مجال لاعتبار الكلّي، هو الجزئي بعد أن حذف منه محمول التعين، أي المتردد. لأن معنى ذلك لو صحّ، أن لا يصدق الكلي على جميع أفراده. بل إن صدقه في هذه الحالة، لا يتعدّى واحداً في الحقيقة. وهو حينما يوجد في الخارج، يوجد بأفراده، فيكون ذلك الأمر المشترك بينهما. فوجود هذا الأمر المشترك بين أفراد الكلية في الخارج، دليل وجود هذا الكلي في الخارج، لا بوصف الكلية، بل من حيث هو هذا الأمر المشترك. وهذا الأخير إنما يعقل ذهناً بوصف الكلية، ويصدق على أفراده جميعاً، ويوجد في كل فرد على نحوٍ يختلف عن وجوده في الفرد الآخر. وفعلاً، هذا هو مقام الماهيَّة ذاتها، فهي تنسب إلى أفرادها في الخارج، ليس كنسبة الأب الواحد إلى أبنائه الكثيرين ـ كما يقولون ـ بل تنسب كنسبة الآباء إلى أبنائهم. ولا بد هنا من استيعاب الفارق بين النسبتين.

إذاً، نحن ـ مع ملا صدرا ـ نستطيع استيعاب هذا النوع من الاختلاف بين وجود الكلي خارجاً في أفراده، في ضوء نظرية الحمل والاعتبار، وأيضاً في ضوء قابلية الوجود ذاته للاختلاف، لا من حيث حقيقته، بل على أساس المراتب التشككية، شدةً وتضعفاً. وعليه فالمتعيّن في الخارج من أفراد الكلي، هو متشخص بالضرورة، ومتلبس بعوارض مختلفة وتعينات متعددة. فلو افترضنا وجود الكلي خارجاً، فمعناه، أننا سلبنا عنه ميزة كونه مشتركاً بين أفراده المختلفة التعينات، المتباينة العوارض، إذْ لا يعقل وجود الشيء الواحد بصفات متناقضة ومتضادة. إذاً، فهو من حيث كونه واحداً، فوجوده بالضرورة عقليٌّ. طبعاً، لا ننسى أن ملا صدرا كان قد برهن بما فيه الكفاية على هذه الفكرة، من خلال نظرية الحمل والاعتبار. وكونه أورد المسألة في أكثر من موقع، وبأكثر من طريق، إنّما هو دليل ممارسة نقدية خلاّقة، تتنبه إلى أن وظيفة الفلسفة أو بالأحرى النقد الفلسفي، هي أكثر من كونها عرضاً خفيفاً، ووثباً سريعاً في ممشى الحقائق الفلسفية، بل هو إقامة طويلة، وذاكرة حيّة عبر مسارات القول الفلسفي طرّاً، وهي وظيفة تقتضي تكثيراً ـ ولو مملاً ـ للأدلة والبراهين على المسألة الواحدة؛ وهو لو شئت قريب مما جادت به عرفانيات شيخ الإشراق السهروردي، من أن الحقيقة شمس واحدة، «والدروب كثيرة، والطرق عسيرة يسيرة».

أجل، لقد تطرّق ملا صدرا إلى الموضوع نفسه أثناء بحثه في الوجود الذهني كما مرّ معنا. وهذا إجراء ذو معنى إيجابي. فالمسألة عند ملا صدرا برحت مجال عالم المثال الأفلاطوني ـ رغم حضوره بشكلٍ ما في الفلسفة المتعالية ـ لكي تصبح مسألة عقليّة متصلة بمبحث الوجود. وإذا ما أضفنا إلى ذلك، التحوّل الثوري في أساس العلاقة بين الوجود والماهيّة، الذي توّج به مشروع الحكمة المتعالية، فإنّ المسألة ستصبح محرزة أكثر. فإذا كان الكلي شأناً وجودياً، فإنّ ملا صدرا سبق وأن أثبت للوجود مراتب وأحوالاً. وبهذا الشكل، لا مانع في أن يخضع الكلي إلى هذا الوضع النسبي. فالكلي والجزئي

بحسب المنظور الحملي، مفهومان نسبيان. وهذا يتضح كثيراً في مبحث الكليّات الخمسة، وأيضاً في ما يتعلق بالعلاقة النسبية بين الكلي والجزئي الإضافي. إذاً، الإشكاليّات الحاصلة في هذا الإطار من المعالجة للكلي، هي في نظر ملا صدرا عائدة إلى إهمال فكرة النسبية والاعتبار، ومنشؤها، «الغفلة عن رعاية الحيثيات، والإهمال في جانب الاعتبارات؛ فإنَّ قولهم بوجود الطبائع النوعيّة والجنسيَّة ليس معناه أن النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس. وبالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي أو معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج، فإن هذا مما لا يتفوّه به من له أدنى ارتياض بالفلسفة، فضلاً عن الحكماء الأكابر، وقد بيّنوا في كتبهم وتعاليمهم أن الكلي بما هو كلّي ممّا لا وجود له في الخارج»[١].

من هنا، فإن ملا صدرا الذي عاب على القائلين بالوجود العيني للكلي بما هو كلي، معتبراً ذلك نتيجة ذهول وإهمال، ها هوذا يعود بعد أن يؤسس رؤية خاصة في نسبية المفاهيم والاعتبارات الوجوديّة، ليقرر تحقق الكلي في الأعيان فيقول: «نعم، المعنى الواحد والمشترك والكلي والعام والنوع والجنس ـ إلى غير ذلك من اللواحق ـ قد يوجد في الأعيان لكن لا بهذه الاعتبارات. فحقيقة الإنسان مثلاً من حيث هو إنسان موجودة في الأعيان منصبغة بالوجود، لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه، بل من حيث طبيعته وماهيته»[٢].

فما يكون كليّاً بهذا الاعتبار، يكون جزئياً باعتبار آخر. فإذا جاز أن يكون الشيء كلياً وجزئياً باعتبارين؛ فما المانع أن يكون وجوده ذهنياً وخارجياً باعتبارين أيضاً. واعتبار وجوده الذهني هو الكلي مأخوذ من حيث كليته، واعتبار وجوده الخارجي، الكلي بلحاظ طبيعته، ومن حيث تعيّن أفراده. هذا ما يفهم من تحليل ملا صدرا، ومن معنى الاعتبارات والحيثيات.

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٧٣.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٢٧٤.

إنَّ الكلية حسب ملا صدرا هي «مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة، لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن، بل من حيث كونها ذاتاً مثالية إدراكية غير متأصّلة في الوجود. فهي وجودها كوجود الأظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الأمور سواء كانت ذهنية أو خارجية»[1].

وهذا يعني أنَّ الكلي إنما وجوده بوجود أفراده، فهو غير مستقلٍّ في وجوده. وهذا من نتائج الإقرار بأصالة الوجود واعتبارية الماهيَّات. إذاً وجود الكلي في الخارج وتعينه إنما يقصد به «الطبيعة التي يعرض لها إذا وجدت في الذهن أن تكون كلِّية. . »[2].

والكلي عند ملا صدرا كما عرفنا، لا يحصل بالحذف، وإنما بالإضافة. فهو يصدق على جميع أفراده، وهذا هو الفرق بين أن يكون الكلي، مجرد جزئي غير مشخص، أي جزئي ناقص، وبين أن يكون صادقاً على جميع أفراده، جامعاً لها، وهو ما يمنحه مقاماً أعلى من الجزء نفسه الذي لا يملك أن يصدق إلاّ على نفسه. وهنا، لا بدَّ من أن نتعرف على المنحى الإيجابي الذي سلكه ملا صدرا في معالجة إشكالية الكلي. فقد نظر إليها نظرة موضوعيّة لها صلة بأحكام الماهية، أي أنها متصلة بالوجود. ومع أنه تمادى في تحقيق المثل الأفلاطونية، إلاّ أنه لم يربط مفهوم الكلي الطبيعي بذلك. فحينما نجده يستنقص من الأفراد المتعينة مقابل مثلها العليا في عالم الأنواع، فلا صلة لذلك أبداً بالكلي هنا. يتعين الإدراك بأن الكلي الذهني هو منعكس للجزئي، يوجد بوجود أفراده. ومع كونه منعكساً، فهو في مقام التعالي، أما الكلي المقصود به النوع القائم في العالم الأعلى، فهو مصدر انعكاس لما في العالم الأدنى. والحاصل أن ما في العالم الأدنى هو ظلال ومثالات لما في العالم الأعلى بعد أن طرأ عليها الكدور والآفة والفتور. وهنا نفهم الفارق بين أن

---

(١) المصدر السابق: ٢/ ٩.

(٢) المصدر السابق: ٢/ ٩.

تكون الحقائق في العالم الأدنى ظلالاً وانعكاساً فاتراً للعالم الأعلى، وبين أن يكون الكلي الذهني على أهميته وتعاليه، انعكاساً للجزئي المشخّص. أعني أن الانعكـاس فـي الكلـي الطبيعي ليس هو ملاك تعاليه، بل إن السبب في ذلك راجع إلـى اعتبـار طبيعته المشتركة الجامعة لكافة أفراده. أعني أن ملا صدرا، أثبت وجود الكلي الطبيعي في الذهن، ولم يمنحه مقام الصور المفارقة، وهذا أمر على غاية الأهمية، بالنسبة إلى فيلسوف أقر بالصور والمثل العليا. وعليه، فـإنَّ مـا يواجه الناظر في اختلاف الاعتبارات، هو عدم كفاية التمييز بين الكلي والجزئي على أساس الاعتبار. أي أن تسليماً بكون الكلي هو ما خلا من العوارض وكون الجزئي ما تلبَّس بها، لا يكفي كتفسير لعلّة تشخص الماهية. فحقيقة الكلّي هو صدقه على أجزائه بالتساوي. ولو انضمت العوارض إلى هذا الكلـي، فلـن تسلب عنه هذه الحقيقة، فيكون مفهوماً كلياً حاصلاً في الذهن. كمـا أن الجـزئي لا يمكنه أن يصدق على كثيرين بمجرَّد سلب العوارض عنه. فـإضـافة ماهيات إلى ماهية كلية غير متشخصة، لا يجعلها متشخصة أبداً. هنا يـجب أن نفـرق بيـن الامتياز والتشخّص. مثل هذا التمييز نجده عند الخواجة الطوسي، حيث يقـرِّر في التجريد: «والتمييز يغاير التشخص ويجوز امتياز كلٍّ من الشيئين بالآخر»[1].

ويوضح الخواجة حقيقة الفارق بين المسألتين قائلاً: «والمتشخّص قد لا يعتبـر مشـاركتـه، والكلـي قد يكون إضافياً فيتميز، والتشخص المندرج تحت غيره متميز»[2].

يريـد الخـواجة أن يثبت هنا، أن علاقة التشخص مع التميز، هي علاقة عموم مـن وجه. فقد يصدق أحدهما من دون الآخر، مثلما أن التشخص الذي لا تعتبـر فيـه المشـاركـة لبـاقـي الأفـراد، كما هو حال الكلي، إذا كان جزئياً

(١) تجريد الاعتقاد، ص ٩٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٦.

إضافياً. أي لو كان كلياً ينضوي تحت كلي أوسع وأشمل، فيكون جزئياً متميزاً عن غيره. لكنهما يصدقان على أمرٍ آخر، كما في تشخّص الجزئي، حيث يصدق عليه التشخص والتمايز. إذاً، فكون الكلي خالي من العوارض، أو كون الجزئي متلبس بالعوارض، لا يفسر علة تشخص الماهية. وهذا تحديداً الرأي الذي تبناه ملا صدرا، معتبراً التشخص من نفس ذات المتشخص. ولا شك أنَّ هذه الإشكالية ظلت جاثمة على التفكير الفلسفي. وملا صدرا يدرك أهمية ما توصل إليه الفارابي بهذا الخصوص. حيث قلب المسألة من أساسها، فجعل التشخص من لوازم الوجود. وقد قدر لهذه الفكرة أن تجد مكانها الأنسب في الفلسفة المتعالية لصدر المتألهين، بما أنها آلت على نفسها أن تنحو مسلك أصالة الوجود، وإخضاع القول الفلسفي برمته لهذا المنظور. يقول: «والحق أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره إنما يكون بأمر زايد على الماهية، مانع بحسب ذاته من تصور الإشتراك فيه، فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الإشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلاّ نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإن كل متشخص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الإشتراك فيه وإن ضمّ إليه ألف مخصص، فإنّ الامتياز في الواقع غير التشخص، إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد مع أنّ له تشخصاً في نفسه..»[1].

وحدة الوجود أو جدل الوحدة والكثرة

في هذا المضمار؛ مضمار وحدة الوجود، الثقيلة على ذهن الجمهور ممن لم يختبر مراد العرفاء أو الحكماء، بأبعادها الروحية والعقلية، يأتي إسهام

(١) الأسفار: ٢/ ١٠ ـ ١١.

مـلا صدرا مفعماً بالدقة والمتانة، مبتكراً لكثير من أدوات التقريب، ومصححاً لكثيـر مـن شطحـات الصوفية، المنكرين لأهمية العقل والبرهان. لذا جاز أن تعتبر الحكمة المتعالية لحكيم شيراز، أرقى نموذج لفلسفة الوحدة، بل لو جاز وصفها بشيء آخر، لقلنا إنها فلسفة، رحاها أصالة الوجود ومنتهاها وحدته. الفـرادة التـي تميـز المســار الكشفي والبرهاني لأطروحة ملا صدرا بخصوص الـوحـدة، تُمعن في عقد المصالحة مع أنصار الوحدة وأنصار الكثرة في ضوء تخريج رؤيوي خلاق. فقد يتساءل بعضهم، ما قيمة خلاقية كهذه تعقد وفاقاً غير مشروع بين الوحدة والكثرة؟! والحال أننا حتى الآن، قطعنا أشواطاً كثيرة فـي فلسفـة الـوجـود الشيـرازيـة، واختبرنـا ما فيه الكفاية، للإجابة على هذا السؤال: إننا ونحن نتابع مطارحات وتلميحـات وإشراقات ملا صدرا، توصلنا إلـى أنّ منـاط تخريجـاتـه ومـلاك تنويعـاتـه قـائـم على أساس أصالة الوجود والاعتبارات الحملية. فحيثما ذهلنا عن هاتين الحقيقتين، فإننا لن نحرز تقدماً فـي إدراك جـوهـر الفلسفـة المتعاليـة. أجـل، إن فرادة ملا صدرا بخصوص أطروحة الوحدة، تتجلى في كونها ليست معطى إشراقياً بحتاً. بل هي حصيلة مسلسل طويل من الأدلة والبراهين المتينة. أي أنها ثمرة لجهد بحثي مقارباتي. وكون الوحدة الوجودية أساساً للحكمة المتعالية، لا تنشز عن ذلك المعمار الفلسفي الشـامخ، كمـا أسـس لـه حكيمنا. إنها تتداخل مع كافة مباحث هذه الحكمة، وتتناغم مع كافة الأفكار التي توصَّل إليها البحث الفلسفي عند ملا صـدرا. إنَّ الوحدة مع ورود هذا الأخير، لم تصبح عبئاً من المفارقة النازلة على القول الفلسفي، بل أصبحت، وللمرة الأولى قابلة للنظر العقلي وللإدراك البحثي وليس الشوقي فحسب. فقد كانت الوحدة هي النتيجة المنطقية لما كان قد تقرر في الحكمة المتعالية، ونتيجة حتمية للقول بأصالة الوجود. الإشكالية تبدأ ـ من الناحية الفلسفية ـ من ملاحظة الكثرة في العالم؟ فالسؤال، ما معنى هذه الكثرة، وما علّة نشوئها وما علاقتها بالوحدة؟

بيـن الفلاسفـة والمتصوفـة، خلاف في طريقة الإجابة على هذا السؤال.

فبقـدر مـا يعمل الفلاسفة على تقريب موضوعاتهم على أساس البحث، ترى العرفانيين يضربون عرض الحـائـط كـل اعتبـار برهاني، ليمضوا في إشراقاتهم المـوغلـة فـي الغمـوض، فـلا يظهـر منهـا سوى ما يخالف العقل أو يعارض الشـرع. ولـكن حتـى فـي إطـار العرفان النظري، هناك خلاف في عرض هذه الوحدة ـ أقول حسب ما يصنف في العادة ـ. هناك من رأى من المتصوفة وفي مقدمتهم ابن عـربـي، أن الوجود الحقيقي، هو وجود ذاته تعالى. أي أنه نحا باتجاه وحدة الـوجـود والموجود، فليس هناك إلاّ الله، وما يشاهد هي شؤونه وتجلياته، وكلها حاصلة بالاعتبار؛ «فما في الوجود إلاّ الله؛ والأعيان معدومة فـي عيـن مـا ظهـر فيهـا [. . .] فالوجود له والعدم لك. فهو لا يزال موجوداً وأنت لا تزال معدوماً»[1].

فمحيي الدين ابن عـربـي لـه نظرة مختلفة عن الممكن، تخالف ما تقرر عند الحكماء، وتحديداً المشائيـة. لـقـد قلنا إنَّ الممكن له حكم الماهية من حيث إنَّه إذا اعتبر في ذاته لم تكن لـه صفـة الوجود أو العدم. فالقضية موقوفة علـى التـرجيـح كمـا بحثنـا. ومـلاك التـرجيح، هو أن الممكن من حيث هو ممكن، لا يحمل عليه الوجود أو حتى العدم اعتباراً. أي أن العدم ليس ذاتياً للممكن، فإذا تـرجـح وجـوده، كـان واجبـاً وتشخص وامتنع بغيره أن يكون معدوماً. وأيضاً إذا ترجح عدمه، وجب له العدم وامتنع وجوده بغيره. فلو رفع المرجح، لما كان الممكن عدمياً، بل لكان محايداً. هذا ما تقرر عقلياً عند ملا صدرا. أما ابن عربي، فهو يرى العدم لازماً للممكن، فيقول:

«إن الممكن ما استحق العدم لذاته، كما يقوله بعض الناس؛ وإنما الذي استحقـه الممكـن (هـو) تقـدم اتصافـه بالعـدم على اتصافه بالوجود لذاته، لا العدم؛ ولهـذا قبـل الوجود بالترجيح. إذاً، فالعدم المرجح عليه الوجود ليس هو العدم المتقدم على وجوده، وإنما هو العدم الذي له في مقابلة وجوده في

---

(1) الأسفار: ١٢/١٥٦.

حال وجوده، أن لو لم يكن الوجود لكان العدم؛ فذلك العدم هو المرجح عليه الوجود في عين الممكن. هذا هو الذي يقتضيه النظر العقلي»[1].

ينكـر ابـن عربي تحقق الوجود في الممكن. إن هذا الأخير هو مظهر، وليس وجوداً حقيقياً. وهذا كافٍ لكي نحكم على منحى ابن عربي، بكونه نافياً للممكـن، مـع الإبقـاء عليـه بقيـد المظهرية، كحاكٍ عن تجلي الوجود الحق المنحصر في ذاته تعالى. يقول وهو يشرح مذهبه في الممكن:

«وأما مذهبنا، فالعين الممكنة إنما هي ممكنة لأن تكون مظهراً، لا لأن تقبـل الاتصـاف بـالـوجـود، فيكـون الـوجـود عينها. إذن، فليس الوجود في الممكن عين الموجود؛ بل هو حال لعين الممكن به يسمى الممكن موجوداً مجازاً لا حقيقة. لأن الحقيقة تأبى أن يكون الممكن به يسمى الممكن موجوداً مجازاً لا حقيقة. لأن الحقيقة تأبى أن يكون الممكن موجوداً»[2].

الوحدة التي قال بهـا ابـن عـربـي ونـافح عنها، هي وحدة مطلقة، وحدة الـوجـود والمـوجـود، بمعنـى انحصـار الـوجـود في الواجب مع اعتبار وجود الممكنات تجليات للوجود الحق، وليست وجـودات حقيقية. طبعاً، يقابل هذا المذهب، ما قال به المحقق الدواني، من وحدة الوجود وكثرة الموجود. فبما أن الحكيم لم يجد مناصاً من اعتبار الوجود البسيط واحداً، قال بكثرة الموجود، لئلاّ يفهم من ذلك اتحاد الواجب بالممكن. وهذا الرأي باطل في ضوء ما سبق من تحليلنا للوجود. ويقابله أيضاً رأي المشائية أنفسهم، حيث قالوا بالكثرتين، أي كثرة الوجود وكثرة الموجود. وقد نلاحظ من هذا أن علّة الاشتباه راجعة إلى القول بأصالة الماهيَّة واعتبار الكثرة الحاصلة في العالم، هي كثرة وجودية.

إذا مـا قفـزنـا عـلـى كل هذه الآراء، وتوقفنا عند منظور آخر للوحدة، يتنـاغـم مـع الـوحـدة المطلقة عند محيي الدين ابن عربي، مع فارق في اعتبار

---

(١) المصدر السابق: ١٢/٤٨٦.

(٢) المصدر السابق: ١٢/٤٨٧.

العالم موضوعياً وليس تجلياً باطلاً يتعلّق الأمر بموقف سبينوزا ـ من المعاصرين ـ من الوحدة والكثرة. أو بتعبير آخر، نظرته إلى الممكن. الوحدة التي نظّر لها سبينوزا هي وحدة مطلقة من حيث اندماج الخالق بالمخلوق، والذات المتعالية بالطبيعة. هي في نهاية المطاف وحدة طبيعية مشهودة وليست مفارقة. هذا الموقف قد يكون في جوهره مساوقاً لموقف محيي الدين ابن عربي. ولعلَّ فكرة الوحدة، بغض النظر عن منحاها عند سبينوزا، هي من آثار ابن عربي. لعل سبينوزا قد اطلع على فلسفة ابن ميمون، وأيضاً على ما كانت تختزنه مكتبة الحاخامات المهاجرين من البرتغال إلى فرانكفورت. إنّ ما نريد قوله هنا، إنَّ الصبغة المادية السبينوزية على وحدة الوجود، والانقلاب الكامل في منحى هذه الوحدة كما هي عند ابن عربي، إنما هي من وحي التفكير اليهودي المادي الذي وجد فرصته للانتعاش في أوروبا عصر التنوير، على إيقاع العقلانية، وإرهاصات التفكير المادي الأولى في الفكر الألماني. إن موقف سبينوزا من الممكنات، يساوق الموقف ذاته عند ابن عربي، فهي بشكل ما أعدام. إنها من أشياء الطبيعة القابلة للحد. وما يقبل الحد، فهو متناهٍ والتناهي أمر سلبي. إن كل تعيين سلب، وليس هناك إلاّ فكرة الله، فكرة إيجابية، لأنها غير متناهية.

فإذا كانت وحدة الوجود عند ابن عربي هي اتحاد الممكنات، بما هي وجودات اعتبارية مع مصدر تجليها، أي واجب الوجود. فإنها عند سبينوزا تعني اتحاد واجب الوجود، بممكناته المتناهية. فيكون مقتضى مذهب ابن عربي، نكران العالم الموضوعي، مع الإقرار بتعالي الذات الواجبة الوجود، كما يكون مقتضى مذهب الثاني، إقرار للعالم الموضوعي، باعتبار الذات الواجبة حالة في الطبيعة، أي أن العالم بوصف النقيصة والتناهي هو واجب الوجود بالذات بعد حدوث التحوير، ما دام هو نفسه علّة العالم المتناهي الناقص. وذلك دفعاً للتناقض، حيث إنَّ واجب الوجود بما أنه لا متناهٍ، فلا يمكن أن يكون علّة للمتناهي. وهو في الوقت نفسه علّة العالم المتناهي، فلا

مخـرج إلاّ بـإقـرار حلول الواجب في العالم بعد طرو التحوير، وهذا الرأي في منتهى الفساد. حيث أثار على سبينوزا خصوماً اتهموه بالكفر والإلحاد، وهم جماعة مـن اللاهـوتيـين والفلاسفة، أمثال مالبرانس ولايبنيز وريجيس وبواريه وإلى حدّ ما فولتير. .

إننـا ومـع مـلا صـدرا نستطيـع أن نتفهم سرّ تطوح هذه الأفكار والآراء، القـائمة على أساس الذهول عن عالم التعقـل والاعتبارات الحملية، والقصور عـن تعقـل لحـاظـات الـذهـن. فهـو تصـور فقير، لا في نطاق فلسفة الألوهة فحسب، بـل هو فقر تصوري في أصل فلسفة الوجود. لقد سبق وتعرَّفنا على موقف مـلا صـدرا مـن الإمكـان، باعتبـاره لا معدوماً. وكل ما في الأمر، أن العقـل يتصـور المـوجـود الـواجب بـالغير في الذهن ممكناً بعد أن ينتزع صفة الوجود عنه. فالعدم ليس ذاتياً للممكن. وهو موقف مخالف تماماً لابن عربي وسبينوزا. لكن، كيف يستطيع ملا صدرا أن يثبت وحدة الوجود دون أن يقع فـي المـآزق السـابقـة للـوحدة المطلقة. وكيف سيجترح قولاً في الوحدة يقيه مآزق الوحدة الصوفية والكثرة المشائيّة معاً؟

في البداية، يتعين علينا القول، إنَّ نظرية الوحدة في الحكمة المتعالية، هي ونظيرتها في حكمة الإشراق، سليلة تصور فهلوي قديم، يعود إلى فلسفة النور، كمـا أكمـل صياغتها بوضوح، ابن شهاب السهروردي. وحتى لا يعني هـذا أن مفهـوم الوحدة عند حكيم شيراز هو مجرد تبنٍ للموروث الإشراقي، نقـول: إنَّ هنـاك نحـو تقاطع بين المنظورين؛ ولكن مع وجود عناصر خلاف كثيرة بينهما. فالبراهين التي أوردها صاحب الإشراق، لا تتعارض بشكل من الأشكال مع قوله بأصالة الماهية، في حين، أدلة ملا صدرا تقوم على أساس تأصل الوجود. أقول في البـدايـة: إنَّ موقف ملا صدرا يتقاطع أيضاً في جانب منـه مـع فكـرة التجلـي كمـا هـي لـدى العرفاء، لكنه يختلف أيضاً في حقيقة الـوصـول أو منتهـى المعـرفـة مع محيي الدين ابن عربي وأتباعه. وهو خلاف نتبيّنـه حينما نفهم موقف ملا صدرا بصورة كاملة. إنه من ناحية ما، ينافح عن

مذهب العرفاء في التوحيد الخاصي، ولعله كان يدافع عن موقف الغزالي وإلى حدّ ما ابن عربي إذْ يقول:

«إن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا إنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية أنّ هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصّل لها إلاّ بحسب الاعتبار، حتى إنّ هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرَّحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية، والأشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الأول وسائر الملائكة المقرَّبين وذوات الأنبياء والأولياء [. . .] وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية إنّ الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة. . .»[1].

ويقول في مورد آخر، بعد أن استعرض كلاماً مسهباً لأبي حامد الغزالي ـ مثمّناً مقالته ـ: «وإنما أوردنا هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام وحجة الإسلام، ليكون تليبناً لقلوب السَّالكين مسلك أهل الإيمان، ودفعاً لما يتوهمه بعض منهم إن هذا التوحيد الخاصي، مخالف للعقل والشرع؟ أما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات وأما الشرع، فلأن مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتخالف النشآت وإثبات الأفعال للعباد، ومعنى التوحيد أن لا موجود إلاّ الله سبحانه»[2].

ومثل هذا التبرير للعرفاء، نجده عند ملا صدرا أثناء حديثه عن ابن عربي. والحال أن في مثل هذا الكلام نوعاً من التسامح. نعم، في كلام ابن

---

(١) المصدر السابق: ٢/٣١٨.

(٢) المصدر السابق: ٢/٣٢٦.

عربي ما يفيد معنى الاعتبار. وكل كلام العرفاء فيه إحالات من هذا القبيل، لكن لا ننسى تصريح ابن عربي بنكرانه الصريح لوجود الممكن، معتبراً نكرانه هذا من حكم العقل كما مرّ معنا، حيث أمعن في نعت الممكن بالعدمي، معتبراً السلب ذاتياً له. وفكرة التجلي عنده، هي فكرة تقوم على أساس نكران الوجود العيني للممكنات. إن الممكنات ليست عدمية في صقع الاعتبار فحسب عند ابن عربي، بل هي بالنظر العقلي وفي صقع الحقيقة الخارجي، عدمية.

فلا أرى بعد ذلك في ما وصف به ملا صدرا القوم، إلاّ نوعاً من التوجيه الذكي لما كانوا قد شطحوا فيه، وعجزوا عن تقريبه بالبرهان. فإذا ما حصل هذا النوع من التوجيه أمكن اتفاق الموقفين. أي لو اعتبرنا عدمية الممكن لازمة له باعتبار سريان الوجود كما سوف نرى؛ وباعتبار نفس وجوده، يكون موجوداً على نحو حقيقي. أي أن للممكن وجوداً باعتبار نفسه، المتحققة في الخارج مع فرض الترجيح، أي الممكن الموجود بالنظر إلى تحققه، وأيضاً لا وجود للممكن باعتبار فقره الوجودي.

إذا عالجنا المسألة من وجهة نظر عرفانية، فإن القول بالوحدة يغدو النتيجة الحتمية لما يعرف بالتوحيد الخالصي، توحيد النخبة السالكة على طريق الوصول، وإحدى لحظات الوجد حيث حصول الرؤية وتحقق لذة المشاهدة الحضورية، وشطحة الفناء. هناك في عمق هذه المقامات نحو خلاف حقيقي بين المختلفين من أهل التوحيد. فالمعرفة الحقَّة هي ما يتم حال الفناء، حيث الرؤية متجهة نحو ذاته الأحدية دون اعتبار الخلق. فلا يمكن الجمع بين الرؤيتين، رؤية الحق ورؤية الخلق إلاّ إذا سلمنا بإمكانية الجمع بين رؤية الليل والنهار معاً. إنَّ النظر إلى الخلق في نظر محيي الدين ابن عربي يحجب الرؤية الكاملة للحق، كما أن رؤية الحق تصرف عن رؤية الخلق. لكن أكمل المعارف ما جمع عند ملا صدرا بين رؤية الحق ورؤية الخلق، بين رؤية الوحدة ورؤية الكثرة. وهذا عين ما نحا إليه ملا صدرا، بتقريره الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة.

إذا كـان الفنـاء هـو أعلى مراتب التوحيد الخالصي عند ابن عربي، فإنَّ الخـروج منه، كيفما كانت وسيلته، يكون أفضل من البقاء فيه. وذلك لغايات سلـوكيـة يكون الخارج فيها من الفناء قادراً على إتمـام كمال النفس واكتساب فضـائـل أعلـى وأيضـاً لإرشـاد النـاس وتحقيـق الـقدوة الحسنة. غير أن هذا الخروج، لا يكون أفضل من المستهلك، متى لم يصل السالك إلى الفناء حيث هـو آخر محطَّة لعروج النفس، ورؤيتها للحق دون الخلق؛ «ومنهم المردود، وهو أكمل من الواقف المستهلك، بشرط أن يتماثلا في المقام: فإن المستهلك فـي مقـام أعلـى من مقام المردود، فلا نقول إن المردود أعلى، ولكن شرطنا التمـاثـل، إذ يعيـش المـردود النـازل عـن مقـام المستهلـك حتـى يبلـغ مـرتبـة المستهلـك، ويـزيـد عليـه فـي التواني، فيزيد عليه في التو، ويفضل عليه في الترقي، فيفضل عليه فـي التلقـي. وأما المردودون فهم رجلان: منهم من يرد فـي حـق نفسه، وهـو النازل الذي ذكرناه، وهذا هو العارف عندنا، فهو راجع لتكميل نفسه من غير طريقه الذي سلك فيه، ومنهم من يردّ إلى الخلق بلسان الإرشاد والهداية؛ وهو العالم الوارث»[1].

معنـاه، أنَّ أعلـى درجـات المعـرفـة تحصـل عند الفناء، ولكن أفضل الحالات هي الخروج من الفناء بعد وصول الفناء. فملا صدرا لا يعطي أهمية سلـوكيـة للخـروج من الفناء فحسب، بل إنه ينظر إلى رؤية الكثرة والوحدة، كأرقى مراحل المعرفة؛ يقول:

«انظر أيها السالك طريق الحق، ماذا ترى من الوحدة من الوحدة والكثرة جمعاً وفرادى، فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط، فأنت مع الحقّ وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط، فأنت مع الخلق وحده،

(١) ابن عربي، بلاتيوس، (عن الأنوار) ص ٢٢٧، ترجمة، عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، ودار القلم، بيروت ١٩٧٩.

وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين، وفزت بمقام الحسنيين»[1].

هذا مقتضى الأسفار الأربعة من الخلق إلى الحق، وبالحق في الحق، ومن الحق إلى الخلق بالحق، وبالحق في الخلق. فيكون الجمع بين رؤية الوحدة والكثرة جمعاً بين الكمالين، وهذا لا يتمُّ إلاّ بالخروج من الفناء. على هذا الأساس، تكون شطحات أبي يزيد البسطامي أو الحلاج أو غيرهما، من هذا القبيل، حيث إعلان الوحدة المطلقة. والحال، أنها قيلت في حال الفناء، حيث لا يرى الواقف المستهلك سوى الذات، ولا يرى نفسه. وهو قول غارق في الاعتبار بحسب توجيه ملا صدرا؛ أي هو من مقتضى السلوك الصوفي، وشطحة فنائية تمرُّ بلا رقابة شعورية. ولهذا نجد ملا صدرا، على الرغم من دفاعه عن موقف العرفاء، وتحديداً محيي الدين ابن عربي في ذهابه إلى نكران وجود الممكنات، نراه يعود ليقرر بأن الكثرة هي من الناحية الفلسفية، واقعية وحاصلة في الأعيان. فالوحدة حق والكثرة حق أيضاً ولا تعارض بين الحقيقتين.

ـ الوحدة من منظور فلسفي..

يبدو من خلال الحديث السابق أن العارفين، وإن التقوا مع الحكماء في أصل الإشكالية، إلاّ أنهم اعتمدوا لغتهم الخاصة في التعبير عن هذه الاعتبارات. أما من الناحية الفلسفية، فإن للوحدة معنى تعقلياً، استطاع ملا صدرا أن يقدم أدلة وبراهين ساطعة على نظريته، التي لا يمكن أن نصفها بالوحدة المطلقة ولا بالكثرة، بل هي نظرية الوحدة والكثرة في آنٍ. نعود ونطرح التساؤل الفلسفي مرة أخرى: إذا كان الوجود حقّاً وكما تبيّنا واحداً، فمن أين جاءت الكثرة؟ أجاب الفهلويون من قدامى الفرس، وأيضاً السهروردي وملا صدرا، على أن الكثرة في الوجود، هي تشككية، أي أن ما

---

(١) الأسفار: ٢/ ٣٦٧.

به الإمتياز يعود إلى ما به الاشتراك. في حكمة الإشراق، يتم ربط هذا النوع من فلسفة النور الفهلوية بمقتضى نظرية الفيض الأفلاطونية، فتكون الكثرة في العالم، وظهور البرازخ، ليست من فيض نور الأنوار، بل بتعقل الفقر النوري أو الوجودي تتم الكثرة. وقد مرّ معنا، كيف برهن الفهلويون، وأيضاً ملا صدرا على وحدة الوجود، وعلى كون الكثرة الظاهرة فيه، هي كثرة ناتجة عن حمله على الماهية. والتكثر هو من شأن الماهية وليس الوجود، فهو يحمل على غيره حمل تشكيك، وهو بالتالي قابل للشدة والضعف. الأمر الذي يظهره بمظهر المتكثر. ومثاله في ذلك النور، حيث النور هو هو سواء تعلق بنور الشمس أو بنور الشمعة. والكثرة في الأنوار ليست حقيقية، إنما هي تشككية، تكون فيها بعض الأنوار أشد من الأخرى أو أضعف. فما به امتيازها، هو عين ما به اشتراكها. فالنور واحد، وهو متحقق في جميع مراتبه الشديدة والضعيفة. وهذه حقيقة دافع عنها ملا صدرا، إذْ يقول في إحدى الموارد: «إنك لما تيقنت أن الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل، وهي في جميع الأشياء بمعنى واحد، وأفرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات، ولا بالهويات التي هي مغائرة للذات، بل بالهويات التي هي عين الذات، وقد مر أيضاً أنّ الجاعلية والمجعولية لا تتحقق إلاّ في الوجودات دون الماهيات الكلية، فاحكم بأنّ أفرادها المتعيّنة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة، المتقدمة بعضها على بعض بالذات والماهية، مختلفة بأنحاء الاختلافات التشككية من الأولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف»[1].

فمن خلال ما مرّ معنا، نفهم الأبعاد الحقيقية لهذا التداخل بين حقيقة الوجود الواحدة عند ملا صدرا، وكونها حقيقة مشككة. ففي ضوء مفهوم التشكيك والإعتبارات الحملية، وأيضاً في ما سنعالجه من أمر الحركة، سوف يتضح لا محالة، معنى الوحدة والكثرة في الفلسفة المتعالية. فالوجود كما جاء

---

(١) الأسفار: ١/٤٣٣.

فيهـا، واحـد وبسيـط وظاهر، وأصيل.. وقد برهن ملا صدرا بما فيه الكفاية على مساوقـة الـوحـدة للوجود.. فالواحد ضروري الوجود، كما أن الوجود ضروري الوحدة؛ يقول: «اعلم أن الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنـه واحـد، ويـوافقـه أيضـاً فـي الـقوة والضعف، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتمّ»[1].

وهـو بسيـط، وبسيـط الحقيقة ـ كما يكرر ملا صدرا ـ هو كل الأشياء؛ «اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهـو كـل الأشيـاء، فـواجـب الـوجـود كـل الأشيـاء لا يخـرج عنـه شـيء مـن الأشيـاء»[2]. وهـو متـأصِّـل، والماهية اعتبارية. وكونها كذلك، فهي موضع الكثرة. هنا يتعيّـن علينـا استحضـار موقف ملا صدرا من الممكن. فقد سبق وأوضحنا أن الممكن لا وجود له بذاته، بل هو إذَا وُجِه وجد بغيره فحاجته إلى العلّة أو المرجح، ينبىء عن فقره الوجودي. الممكنية إذاً، تعني فقر الوجود؛ وهذا ملاك حاجة الممكن إلى العلّة الجاعلة. والجعل في نظر ملا صدرا، هو جعـل وجـودي ليس مـاهـويـاً، فهو من هذه الناحية جعل بسيط وليس مركباً. المسألة لهـا عـلاقـة بتـأصـل الوجود. السهروردي مثلاً يعتبر أن الجعل بسيط أيضاً، لكنه يعتبره جعلاً ماهوياً نظراً لاعتبارية الوجود كما تقرَّر في مطارحاته. وهذا هـو الفارق الأساسي بين المنظورين. إنَّ هذا يذكرنا بما جرى في العصر الحـديـث بخصـوص نظـريـة الجدل. ففيما كان هيغل ينزع بالدياليكتيك نحو المثال، كـان مـاركس ينـزل به إلى الواقع. لقد قلب ملا صدرا نظرية الوجود وأوقفهـا على قدمها بعد أن ألفاها، واقعة على رأسها تماماً مثلما رأى ماركس في الجدل الهيغلي. والحق، أن هذا الانقلاب استطاع أن يعيد التحدّي لكافة

---

(١) المصدر السابق: ٢/ ٨٢.

(٢) المصدر السابق: ٢/ ٣٦٨.

الأفكـار الفلسفيـة الـتي قامت على أساس الماهية. إذاً، الجعل وجودي؛ فهو بالتالي جعل بسيط بالمعنى الذي سبق وذكرنا. فبين الجاعل والمجعول وحدة سنخيـة. لأن العلّـة البسيطـة لا تجعل إلاّ نفسها. فبين العلّة والمعلول علاقة كثـرة، بـاعتبار تشخص ماهياتها التي يحمل عليها الوجود. وهي علاقة وحدة من حيـث الوجود البسيط الواحد، الساري من واجب الوجود إلى الممكنات. وهـذا مـا يسميه بسريان الوجود. على أن سريان الوجود في نظر ملا صدرا لا يساوق معنى الحلول والاتحاد والاتصال حيث يعتبرها مفاهيم فاسدة ومساوقة للإلحاد والتجسيم.. بل إنه يرى لسريان الوجود معنى استيلاء الروح على البدن مع تنزهها عنه. وهو سريان يحصل في الممكنات بصورة تشككية. فيكون التشكك أساس تمايز الممكنات.

فـي ضـوء مـا تقرر عند ملا صدرا بخصوص الوحدة والكثرة، نكون قد وفقنـا للخـروج مـن مـأزقين رئيسيين: الأول يتعلق بمأزق عدد من المشائيين الذين قالوا بكثرة الوجود، وهم بذلك قد شطّوا عن المعقول من أمر الوجود، باعتباره أمراً واحداً وبسيطاً بمقتضى ما سبق من تعريفنا له وتبياننا لأحكامه. كما يتعلّـق الأمـر الآخـر، بمـأزق جماعة من منكري الموجودات الممكنة في الخارج، ناكرين لكل شكـل من أشكـال الكثرة. الموقف الذي انتهى إليه ملا صـدرا، لـيس تلفيقيـاً، بـل هـو جـامـع لأمرين لا يتناقضان. بل إنه بخلاف الطـرفيـن، هـو الـوحيـد الـذي قدم أدلة واضحة ومتينة ومسهبة. فالوحدة في حقيقة الوجـود والكثـرة بـانضمـام الماهيات المختلفة إلى الوجود، أو بامتياز الـوجـود التشككـي الحاصـل بالشدة والضعف أو المراتب أو.. والوجودات المتحققة فـي الخارج، هي حقيقية، لأنها مشخصة. وكونها موجودة أي وجب لهـا الـوجـود. فما لم يجب الشيء لا يوجد، ولا يتشخص إلاّ إذا وجد. فإذا وجد وتشخص تميز، والتمايز منشأ الخلاف. ففي الواقع هناك تمايز وخلاف، أي هناك كثرة؛ تنتهي في الأخير إلى وحدة. أي عودة ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك؛ وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة.

إنّنا إذاً أمام وضع دياليكتيكي بامتياز، لفمهومي الوحدة والكثرة. فالتقابل بهذا المعنى لم يعد له أي معنى طالما الوحدة والكثرة هما الوجه الآخر للوجود في مرتبةٍ من مراتب القوة والوجود، في مرتبة من مراتب الضعف. على أن التقابل يقتضي أن لا تكون بين الشيء ومقابله سنخية. من هنا، وإذا كانت الوحدة مساوقة للوجود، فإن انقسام الوجود إلى وحدة وكثرة، هو من باب انقسام الوجود إلى مرتبتين، فلا تقابل حقيقي بين الوحدة والكثرة من حيث هما كذلك. هذه النظرة الديالكتيكية، هي ما كان يمنع السابقين لملا صدرا عن رؤية الوحدة والكثرة في بعضهما البعض. الوحدة الكامنة في الكثرة أو الكثرة المستهلكة في الوحدة. فهم إمّا يرون الكثرة وحدها ـ رؤية الخلق ـ على منحى المشائين، أو رؤية الوحدة فقط ـ رؤية الحق ـ على منحى العرفاء. لأن رؤية الاثنين معاً، في اعتقادهم تناقض. والحال، أن لا تناقض؛ فالوحدة هي مرتبة القوة في الوجود، والكثرة هي مرحلة الضعف فيه، وبين مراتب الوجود، هناك كثرات بحسب الوضع المراتبي للوجود. وتلك حقّاً رائعة من روائع حكيم شيراز، ملا صدرا.

ـ وجودانية ملا صدرا في معيار العصر

إذا تفادينا، حقاً، الفارق الأساسي في الوسائل والغايات، ما بين الحكمة المتعالية، وبين مقرّرات الفلسفة الوجودية المعاصرة، لأدركنا درجة النضوج في ما أنجزه ملا صدرا. المسألة الجوهرية في الفلسفة المتعالية، هو وصل العياني بما هو أعلى، وجعل نهاية الكمال في الوجود الأسمى والأتمّ. إنه مقتضى فلسفة مؤمنة، باحثة في اليقين، نافية للعبث، ومقرة بالكلي. أشرفية المتعقّل، وتعالي المفاهيم الكلية، هي من حيث تحققها في صقعها العقلي، تتيح لأفراد الكلي، الخارجية، نوعاً من الشراكة بالتساوي. التعالي هنا ليس فقراً في الوجود بالمعنى الذي يراد له في إشراقات العرفاء. إنه نوع من الانتزاع لا يتصور خارج تحققه. العقل يدرك الوحدة ثم يشرع في

التجـزيء. الخيـال يدرك الكثرة أولاً، ويدرك المحسوس. المحسوس محله الخيال، والوحـدة والكلـي مكانهما التعقل. هناك نسق صاعد من الحسي إلى المتعقل، من الكثرة إلى الوحدة، ومن الجزئي إلى الكلي. الجزئي من الناحية الأخـرى، هـو الأول، هـو الأصيل. فما لم يجب الشيء، لن يوجد. ما عدا الوجود ليس إلاّ العدم. . الوجود بهذا المعنى، هو وجود بالفعل، وليس ماهية موجودة بالقوة. الخروج من القوة إلى الفعل كمال. والانتليشيا ذاتها يترجمها فعل الخروج من الإمكان إلى الوجود، أو من حيز الفقر الوجودي إلى رحاب الـوجـود / الكمـال. هنـاك بالتالي عدد من الاعتبارات. فالكلي يتعالى، لأن محلـه التعقـل، أي من حيث صدقه العادل على الأفراد. إنه الأوسع والأشمل من الجزئي من هذه الناحية.

* * *

هنـاك فـارق جـوهـري، بين وجـوديـة مقـرة بـالتعـالي، حاضنة للكلي والمطلـق، وأخـرى منكرة له. الوجود في الأولى ملاء لا يطرؤ عليه العدم. لا أقلّ الوجود المطلق، أو المأخوذ لا بشرط. إنه الوجود الطارد للعدم. الوجود في الثانية مطارد بالعدم، أو أكثر من ذلك مسكون بالعدم. العدم حدّ للوجود، ثغرة في جسم الكينونة. العدم يتسرب من مسام الوجود، ويقيم في مكامنه.

هذه العـدميـة المتسيبـة، القلقة، المذعورة، في أشكالها المختلفة، هي نـزعـة سبينـوزيـة قديمة، انتقلت كالعدوى إلى هيغل، هيدغر، سارتر. . فيها ذهول كثير عن تقنيات التعقل. وفيها خلط كبير، وعجز قاتل، وكفر كثير! إنها بـالأحـرى هـزيلـة أكثـر مـن المتوقع. وهزالها يظهر أمام المعالجة الوجودانية الملحمية لرائد الفلسفة المتعالية.

قلنا، إنّ سبينوزا رامها وحدة مادية طبيعية، بقدر ما تُقر باللاّتناهي لواجب الوجود الأعلى، فإنها تعتبر صدور التناهي بمثابة نزول، أو تحوير، في اللاّتناهي، في الواجب الوجود. العدم حدّ الوجود. . إذْ كل تحديد نفي. . وكل تناهٍ عدم!

عند هيغل، الموجود محدد ضمن سلسلة من العلاقات؛ نهائي. هو بإزاء الموجودات المتاخمة لبعضها البعض، مهدد بالزوال.. الموجود لا يتحدد إلاّ بغيره، والجميع في هذا سيان، في ثنايا الوجود تكمن بذرة العدم، هو رأي سبينوزي مبطن؛ التحديد نفي، لكن ضمن رؤية جدلية، يغدو فيها النهائي واللاّنهائي متَّحداً أو مركباً دياليكتيكياً. علاقة الوجود بالعدم تناقضية بهذا المعنى الهيغلي، حيث الشيء ينطوي على نقيضه. إنه أساس الصيرورة، من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود على نحو متواصل، غير ساكن. هناك في النتيجة تركيب، وجود متطور. العدم ضرورة لصيرورة الوجود. العدم ليس قلقاً جاثماً على قلب الوجود.. إنه ضرورة جدلية.. بلا عدم، لا وجود.. لا صيرورة. على أساس العدم تحصل الحركة من الوجود إلى نقيضه، أي العدم. هذا ينتهي إلى توليفة دياليكتيكية تجعل الأشياء هي حصيلة تركيب بين الوجود واللاّوجود. الحركة والوجود لا ينفصلان. الحركة هي حالة من حالات الوجود.. حينما يقول الجدل، بأن كل شيء متحرك، كل شيء متحول، معناه آيل إلى نقيضه. العدم إذن هو ذلك الآخر الذي يحدُّ الوجود.. المتناهي، المتعين هالك زائل، عند هيغل، كذلك عند ابن عربي، وباعتبار فقره الوجودي، نعم، هو أيضاً هالك عند ملا صدرا.. لكن هذا لا يعني نهايته، وإحالته على العدم.. العدم هو أيضاً حدُّ الوجود، وهو زائل، وهالك.. إنها حركة دائمة.. حياة وموت.. نشوء وانحلال.. إنها حركة الوجود.. تقوم على أساس وحدة وجود بين الوجود واللاّوجود. هذا التحول، هذه الصيرورة تمضي في مسارها الدياليكتيكي، حيث الخروج من التناهي إلى اللاّتناهي.. ومن المتعين إلى اللاّمتعين. هو خروج متطور؛ تحول تركيبي محرز وليس تكراراً للشيء نفسه، أو ما أسماه هيغل، «اللاّنهاية السيئة». هكذا يرى هيغل، بأن اللاّنهائي والنهائي، هما واحد. اللاّنهائي في النهائي، والوحدة في الكثرة والعكس.. في منظور ملا صدرا للحركة شيء من هذا القبيل..

الـوجـود والحـركـة متماهيان. . الوجود حالة حركية. . الحركة كمال، خـروج مـن الـقوة إلـى الفعـل، من العدم إلى الوجود، فرق هنا بين الحدود بالمعنى الهيغلي، والحدود في منظور لايبنتز والكرماني، حيث لا تتناغم مع التحول التركيبي. . التخوم غير قارة. الوجود في حركة. . الانتقال في الوجود ولـيس تحـولاً فـي المـاهـيـة. . تحـول علـى أساس الشـدّة والضعف. . هناك السـواد، وهنـاك مـزيـد مـن الإسـوداد. . هنـاك النـور الساطع، وهناك النور الخـافت. . هناك مراتب من الشدة والضعف. . هناك اتجاه مراتبي نحو النور الأسطع؛ نور الأنوار. . وإلى الوجود الأتم. . وهناك اتجاه مراتبي نازل نحو النور الأخفت المحايث للظلمة، والوجود الأفقر المحايث للعدم. . الوجود واحـد. . وحـالاتـه متعـددة مختلفـة، اختـلاف تشكـك، ومـراتـب، وشـدة وضعف. . ومتقدمية ومتأخرية. .

السؤال الوجودي ينحل عند هيدغر إلى سؤال قفزي، عن الموجود. . البحث في الوجود يقتضي بشكل ما البحث في الأنا، الباحثة في الوجود. . الأنا هنا بوصفها ظاهرة وجودية متعينة زماناً ومكاناً. . الأنا، هي الموجود هنا DA-Sein. الوجود المتعين بوصفه متشخصاً ومتميزاً كما نعبر نحن. . هيدغر يعلـن التمييز بين الوجود والموجود. . بيـن المطلق، وبين هذه الأنا المتعينة؛ أي الإنسـان بـوصفـه آنيـة DA-Sein. . هنـاك عدم اهتمام بالحقائق الكلية، المطلقة، الوجود هو هذا المعطى، لا يسأل الدازاين من أين أتى أو لماذا؟ في البـدء كـان المـوجـود. السـؤال الهيـدغري، متجاوز لأسئلة أبي الوجودية؛ كيركيجـورد. إنـه سـؤال يتنـاغـم مع اللحظة الفينومينولوجيا لهوسرل. أقول التمييـز بـين الـوجـود والموجود بديهي؛ على أيّ أساس يجري الحديث عن جـدتـه؟! الـوجود/ الظهور، بوصفه غير معرف، لا يمكن وصفه. . «هيدغر» يرى ضرورة تحديده ومعرفته، إنه القضية الانطلوجية الأساسيَّة المتصلة بالأنا، الموجـود ـ هنـاك. لأن الوجود متصلٌ بالضرورة مع الموجود. الإنسان وحده يفهـم الـوجـود. . الإنسان حيوان مدرك للوجود. . إدراكه للوجود ليس على

نحـو الإدراك الممتنـع كمـا مـرَّ معنـا. . إنـه فـي نظر هيدغر تحقيق الانشغال بـالـوجـود. . أي قلـق الـوجـود. . السؤال الوجودي الهيدغيري، ينطلق من المعطى، إنه ليس سؤالاً للمـاضي. الماضي خارج دائرة التحكم. إن الوجود في العالم إلقاء جبري، إنه معطى وكفى، لقد قذف بي إلى الوجود، ولا أملك في ذلك خياراً. . لكنـه سقـوط ضروري لتحقق الوجود. يريد هيدغر أن يقول بأن هـذا القـذف إلى العالم هو نوع من إضفاء الضرورة على وجود الإنسان. وإلا فيبقى الوجود إمكانية صرفة. . وجود الإنسان في العالم حسب هيدغر، وجود بغيره ومع غيره. . إنها آنية تدخل في علاقة تجاور مع نسيج الآنيات، حيث الكل يحيل إلى غيره. . تتقاسم ضرورة الوجود، لكن في صورة زائفة. . الإجتمـاع حاجب للشعور الذاتي. . في الاجتماع نحسن لعبة الحجب والفرار من الوجود الذاتي كقلق. . من هنا الخطورة، أعني أن تجاوز الآنيات يصرف الآنيـة عـن استشعـار فردانيتهـا. . هناك تشابه وروتين يومي في نشاط الآنيات المتجاورة. . العدم مـوجـود مـع الآنية، ليس طارئاً أو حدثاً مفاجئاً. . يوجد الإنسـان والمـوت معـه. . الآنيـة متـزمنـة؛ فهـي متنـاهيـة، فانية. . ما يهدد الـدازايـن، ومـا يجعلـه يفـزع مـن العدم المتربص به، هو سبب هذا التداخل والتجـاور الاجتمـاعييـن. . الخـوف من الاستـفراد بمسؤولية الوجود الذاتي المتطلع إلى نهايته. . والخوف من تحمل قدر الفناء. . الموت للإنسان حقيقة موجودة معه. . متربصة به. . وهذا مصدر القلـق. اتحاد الوجود والعدم هنا، لا يـأخـذ معنـى دياليكتيكيـاً كمـا عنـد هيغـل. . إنـه يبقـي علـى الموقف من تنـاقضهمـا. . هي وحدة خفية ومستحيلة على العقل. . العقل لا يـرى الشيء وضـده. . الإيجـاب والسلـب. . هـذا موقف لا عقلي ولا ديالكتيكي، لأن الوجود واللاّوجود قابل للتعقل على نحو متحد. . إنما المراد هنا من المنحى الهيدغيري، أنه غيـر ظـاهـر. هنـاك بـلا شك ذهول كبير عند هيدغر عن آلية التعقـل ومـدى سعـة اعتبارات الذهن. . صقع الاعتبار وأفق الذهن أوسع من دائرة الواقع. . هناك ذهول أيضاً عن مقتضى العلاقة الجدلية. . لكن هيدغر

يمضي في خطواته ليعلن بأن إدراك العدم، ليس عقلياً وإنما شعور عاطفي يحصل حال الملال والقلق. . هناك إحساس ما سلبي تجاه العالم وكل ما في العالم. . الملال من كل شيء هنا. . هذا الملال أو القلق يكشف عن العدم. . ليس العدم نتيجة لهذا الملال، بل القلق من الفناء يقدح الإحساس بالوجود. . الفردانية بما هي الشعور بالوجود الحقيقي لدى الآنية. . الموت في وجودية هيدغر، له أهمية خاصة!

القلق من الموت ـ الموت المحتوم ـ يولد الإحساس بالوجود، والشعور بالذات. . إنه الوحيد الذي يخرج الإنسان من وهدة السقوط في الروتين اليومي، ضمن نسيج العلاقات الاجتماعية، بين الآنيات الموجودة هناك، المعرضة للمصير نفسه. إنه نمط من الحياة المزيف، وملاذ للهروب من القلق الوجودي، الفرداني. . من الموت، والفناء الساكن في ثنايا الوجود. في هذا التصور الهيدغيري، جانب من المعقولية. . الوجود هناك، نتيجة فعل جبري. الدازاين المتناهي ليس حرّاً، ليس سيداً في هذا العالم، إنه محكوم بالضرورة. . آية الضرورات، وجوده هنا، بلا اختيار. . زمانيته القاضية بتناهيه. . إنه غير مسؤول تجاه وجوده. . لكن كونه غير حرّ، ومشروع مستقبل ينتهي بالفناء. إدراك هذه الحقيقة هي المسؤولية الوحيدة للإنسان، كي يدرك وجوده الحقيقي، ويسعى لمواجهة مصيره بعيداً عن الثرثرة والروتين اليومي. . الدازاين الهيدغيري يقدم نفسه كموجود يتجه نحو الموت. إنه مشروع مستقبل، سابق لنفسه. . المستقبل أهم الآنات في وجود الدازاين. . إنه مشروع مستمر لنفسه. في هذا التصور الهيدغيري، قلق معرفي قبل أن يكون قلقاً انطلوجياً. . تأسيس البداية على قاعدة نفي المطلق، والكلي. . وإغماض العين عمّا دون المعطى. . هوبتر وابتسار يعززان هذا القلق. . أي تحديد الموجود من البداية، باعتباره ملقى بلا اختيار هنا. . الأزمة في البدء هي معرفية، هي في هذا التناول الفينومينولوجي القاصر، والواضح الذهول عن العقل والعاقل والمعقول.

هذه الهيدغيرية، تجد طريقها بامتياز إلى المفكر والأديب الفرنسي جون بول سارتر.. يحضرني ما قاله دريدا بخصوص الشهرة الدافقة التي حظي بها سارتر بوصفه رمزاً للوجودية المعاصرة.. شهرة ـ كما يؤكد دريدا ـ تعود إلى ظروف خاصة. وإلاّ، فإنه لا يمثل أكثر من مشروع استدماج جديد، بأناقة عالية، وحماسة زائدة، لكل الأفكار الكبرى التي تقررت في المتن الهيدغيري القاسي في لغته والمأزوم في مضامينه.. مثل ذلك، أسبقية الوجود، النظرة التحليلية والفينومينولوجية، الإلقاء اللاّإختيار في العالم، الأنا والآخر، وغيرها من الأفكار الهيدغيرية التي عبّر عنها سارتر بمهارة تطبيقية وشطحات جنونية في مسرحياته وقصصه الكثيرة.

الوجود سابق للماهية؛ هذه بديهة يقوم عليها صرح وجودية سارتر. الإنسان يوجد أولاً بلا تصميم.. إنه هو من يتولى صنع وتحديد ماهيته؛ وذلك بالفعل والكدح. إنه وجود حرّ، فهو مسؤول وفاعل؛ إنه يصنع نفسه. إنها كسابقتها، وجودية تتحدد بالمعطى، وتنبذ الكلي، والمطلق والمتعالى.. أجل، يوجد الإنسان أولاً، ثم تتحدد ماهيته.. فعل الإنسان وحده من يحقق له هذه الحقيقة.. قيمة الإنسان في العمل، ليس هناك إلاّ وجود بالفعل؛ لا وجود لما هو بالقوة.. الفعل مسؤولية الموجود ـ هنا.. والإحساس بهذه المسؤولية ذات البعد الجماعي، هي مصدر قلق.. عند سارتر الوجود ـ هنا أو الدازاين بالمعنى الهيدغيري، هو حرّ على الإطلاق، بل هو حرية بذاته. إنه صانع نفسه بنفسه، مانح الماهية لذاته.. والمستقبل رهين بكدحه وفعله.. ليس الإحساس بالنهاية هو مصدر القلق، بل إنه عبء المسؤولية الجماعية. والذات مع الآخر في نسيج علاقة ضرورية.. الآخر يحدني، نتيجة إدراكي لذاتي. هي هي نفسها فكرة الحد السبينوزية والهيغلية، بل هي ذاتها حالة الإدراك والمعرفة لدى فيخته.. الآخر موجود إلى جانبي.. هو ذاته يعيش الإحساس ذاته تجاهي.. إنه يفكر فيَّ باستمرار، إنه الآخر الذي يبعث في شعوري قلقاً ما.. هو قلق من الغير.. إنه يتعالى عليّ، وأنا أتعالى عليه..

وهذا مصدر التهديد.. بيني وبين الآخر، لا أمن.. الآخر ـ على طريقة هوبز ـ ذئب لي.. نعم، «الآخر، هو الجحيم».

الوجود في ذاته l' être en-soi، هو ملاء لا يتسلل إليه العدم، كتلة حصينة مستغلقة، لا يطرأ عليها العدم.. الوجود لذاته l'être pour-soi هو الأساس في كل سلب، هو الوجود لا في ذاته، نقول نحن: إنه الوجود لغيره.. هذا الوجود وعلى الطريقة الهيدغيرية، معطى. مقذوف به في العالم بلا اختيار. نعم، هو حرّ وفاعل ومسؤول، ما دام أنه ملقى بلا ماهية. وما دام هو صانع نفسه.. لكنه غير مسؤول عن هذه المسؤولية.. أو كما عبّر عنه ابن سينا وتبعه ملا صدرا؛ «مجبور في صورة مختار». إنه وجود لا لذاته.. إنه مقذوف بلا سبب ولا مرجح.. بتعبير آخر، هو «حماسة لا فائدة فيها».. ما يخفف من هذه المشكلة هو كدح الإنسان للخروج عن ذاته.. وهذا هو جوهر مشروع سارتر؛ هو خروج الإنسان عن ذاته!

في المعالجة السارترية، فقر عقلاني ينحلّ إلى فقر وجودي.. هناك قصور في تصور الوجود. إنها ذاتها الرؤية الانتقائية التأطيرية القاصرة، التي تنظر إلى الوجود في عزلته وغرائبيته، كمعطى، كظاهر.. إنهم حقّاً «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا». المشكلة الوجودية تتجاوز في جوهرها هذا الحصار الفينومينولوجي؛ إنها مشكلة كبرى.. سارتر وقبله هيدغر وكل أولئك الذين تناقلوا جرثومة العدمية السبينوزية؛ ذاهلون لا محالة عن اعتبارات الوجود، ومراتبه.. وعن أصقاعه المختلفة.. الوجود هو أكبر من كونه آنيات ظاهرة.. إنه خير محض.. الوجود للموجود ـ هنا، معطى.. الموجود إمكانية متعينة في الخارج بترجيح مرجِّح.. مانح الوجود هو سالبه. الممكن لا هذا ولا ذاك.. وهو في الوقت ذاته هذا وذاك ـ الفقر الوجودي يجعل الوجود ـ هنا يتعرف على مانح وجوده.. ثم، إنه يسعى، ويكدح، لا لمواجهة مصيره ـ الموت ـ. الوجود أكبر من الموت.. الموت مصدر تحسيس بالفقر الوجودي.. أي مصدر دفع للاتصال بالكمال، بالسلوك إلى المقامات الأعلى

للوجود.. في الوصول العرفاني، لذة، نشوة، متعة الاستهلاك.. هناك معرفة وعـرفـان.. الفنـاء هـو البـذرة المكنـونـة في الممكن؛ هذا الموجود ـ هنا، الدازاين الهيدغيري، بقدر ما يكون الفناء قلقاً له، هو غاية له أيضاً. الفناء من جهـة أخـرى، هو ما نسعى إليه باختيار، ونصنعه في حرية، لا لنفنى ونهلك، بل لكـي نستهلك فيه ونعانق المطلق، الخالد.. إنه قلق متعة، ومتعة قلق.. مـن الفنـاء يفـر الـدازاين فيستهلك في الروتين اليومي، في الوجود الزائف.. أقـول فـي صقـع الكثـرة ومـرأى الخلق.. والمخرج الهيدغيري، هو مواجهة مصيـر سيسيـف، كمـا في لا معقـوليـة الوجود عند ألبير كامو.. أما في هذا الفناء، فيستهلك الكادح في الحق، الشاعر بفقر الخلق والكثرة. إنها اللحظة التـي لا يرى فيها نفسه، لكنه يغرق في لذة الفناء.. وهي لذة مقصودة، وغفو لطيف، فلا متسع للملال!

الفصل الثاني

المعرفة بوصفها عين الوجود

«أما الحكماء القائلون باتحاد العاقل والمعقول فهم يريدون القول: إن النفس عندما تعقل فهذا لا يعني أنها تصبح «ذا معلوم»، بل معناه أنها تصير هو».

ـ الأستاذ مرتضى المطهري ـ

قصـة المعـرفـة في حياة الإنسان، تعود إلى أصل وجوده. لقد وجد هذا الأخيـر، وكـانت المعـرفـة قلقـاً لـه ورهاناً. وهذه الملازمة تظهر جلية في ما تعرض له الـقرآن الكريـم، عـن قصـة خلق آدم. وهي القصة التي لخصت لنا العلاقة الحميمة بين وجود الإنسان، وسعيه إلى المعرفة. لقد أعقب خلق آدم مباشرة فعل التلقين والتعليم؛ **﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾**.

المعـرفـة إذاً، لازمة الوجود البشري. إنها بالنتيجة قدر الإنسان ورهانه في رحلـة التحـدي والعمران، وأيضاً في مرقى النضوج والكمال. ولا يحتاج الأمـر إلـى مـزيـد مـن التـوضيـح، خصـوصـاً بعـد إدراك الصلة ما بين نشوء الحضارات وانهيارها، وبين أهل المعرفة. فتاريخ البشر هو تاريخ تخزين دائم ومتواصل للعلم والمعرفة. إن المسألة الأساسية وراء هذه الحقيقة، تكمن في أن الإنســان هـو في جوهره كائن مفكر. بل ما هو أكثر مدعاة لهذه الإشكالية، هو أنـه كـائـن نـاطق. فالفكر يأخذ في حياته أكثر من منحى، وينزع أكثر من نـزوع. والمعـرفـة إذ ذاك تتوزع ما بين اتجاهين كبيرين: الحقيقة والخطأ. هنا تحـديـداً تطـرح أمـام فكـر الإنسان، إشكالية تعريف الحقيقة ـ ومن ثم العلم

والمعـرفـة ـ وتحصيـن الفكر من النزوع خارج مدار الصواب. إن رحلة طويلة مـن نشـاط الإنسـان الـذهنـي أنـتجت تراثـاً من الأفكار المتعددة والمختلفة. وبالطبع، فـإن جـزءاً هـائـلاً ممـا راكمـه الإنسـان، لم يكن ليصمد أمام تبدل الأحـوال وتعـاقب الأطوار. فظهرت بالتالي مشكلة الخطأ في التفكير، وغدا التطلع إلى ضوابط للعلم والمعرفة، أمراً ملحاً.

* * *

ولعلنـا هنـا ـ وبعـد أن قطعنـا هـذا المشوار، مع رائد الحكمة المتعالية ـ نـدرك تمامـاً، بأنَّ انقلابـاً، مثل الذي حصل داخل فلسفة الوجود والحركة الجوهـرية، لا شـك أنـه سيحـدث تحولاً بالمقدار ذاته، على صعيد النظر في قيمة المعرفة وآليات التعقل. فالحكمة المتعالية تمثِّل أرقى ما توصل إليه العقل الإسـلامـي بعـد رحلـة طويلـة من النظر، أخذت بعين الإعتبار موروثاً كاملاً، تجلَّـى أسـاسـاً، فـي المقـول الإغـريقـي والفـارسـي، وتشرَّبت بروح التصور التوحيدي الإسلامي، إلى أن تهذبت واستقرت على أفضل حال.

هنـا، لا بـد وأن تعـرض إشكـاليـة المعرفة والعلم في ضوء المعطيات التاريخية والعلمية للفترة التي عاصرتها الحكمة المتعالية، لحكيم شيراز، لندرك طبيعة الجدل القائم حينئذٍ حولهما. لذلك، نستطيع أن نطرح سؤالاً: ما هي المعرفة، وما معنى العقل، والتعقل، وأي علاقة بين الذات والخارج، أو العاقل والمعقـول. . ما هو العلم؟؟ هذه جملة من الإشكاليات التي عالجتها الحكمـة المتعاليـة، وأحرزت في خضم تفكيرها، روائع سابقة لزمانها. فلقد تميـزت المعالجـة الشيرازية لمشكلة المعرفة بتقاطعها الفلسفي الإعجازي مع مشكلـة الـوجـود. إذ، التحـديـات التـي واجههـا مـلا صـدرا علـى الصعيـد الأنطلوجي، هي ذاتها وبالحدة نفسها، باتت تهدد صرح الحكمة المتعالية، في أسسهـا ومقـاصدهـا. لقد تعيَّن على فيلسوفنـا أن يباشر الإجابة على إشكالية المعـرفـة العقليـة وإمكانيتهـا، وعلـى الـوجوه والأبعاد المحتملة للمعرفة كما

تراهن عليها الحكمة المتعالية، وحل إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع، وغيرها من الإشكالات التي ظلَّت فارضة تحدياتها داخل عالم المعرفة منذ فجر الفلسفة، إلى عصرنا هذا. وقد بات مؤكداً، بأن المجال الذي انفسح أمام الانطلوجيا الشيرازية، ينبغي أن يتسع مداه بالحجم نفسه أمام مسار المعرفة. ذلك لأن المعرفة ما هي في نهاية المطاف، سوى الوجود، حيث إشكالاته من جنس إشكالاتها.

لقد عزّز ملا صدرا التيار العقلاني في الفلسفة الإسلامية، وعمل على إسناده بأدلة وبراهين وكشوفات، كما توفق في احتواء إشكالية المعرفة ضمن منظوره العام لمسألة الوجود. فكانت رؤيته لها مؤسسة على تصور شمولي ونسقي متكامل الأبعاد، يعزز بعضه بعضاً.

تنطلق المعالجة الشيرازية لإشكالية المعرفة من أصل تعريف العلم، وتنتهي بمعالجة العلاقة الجدلية ما بين الذات والموضوع، وإن كان لبُّ المعالجة ينطلق من مبحث الوجود الذهني.

لقد تجلّى ذلك الربط المحكم ما بين حقيقة الوجود وحقيقة المعرفة عند صدر المتألهين في محاولته تعريف العلم. وهو ما عبّر عن منحى تداخلي، ظلت الإرادة فيه قائمة على تصور، يمكننا وصفه بالتصور الانطو ـ معرفي. فبما أن العلم هو أساس كل الظواهر المعرفية، فكيف يتم تعريفه. إن هذا يقتضي حتماً ـ لو افترضنا إمكانية تعريفه ـ أن نوجد معرفة قبله، تكون بمثابة السند له في هذا التعريف. والحال، أن الظواهر المعرفية جميعها تستند إليه، فكيف يعرف؟ هذا يعود بنا من الناحية الأخرى إلى أصل تعريف الوجود، حيث إذا كانت جميع الأشياء تعرف به، فكيف يمكن تعريفه بها. إنَّ مقتضى هذا القول، أن العلم مثل الوجود، لا يعرَّف. وهل هناك ما هو أوضح من العلم ذاته، يظهره لنا. فهو بناءً على ذلك بديهي؛ يقول ملا صدرا بهذا الصدد: «يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها، ومثل تلك

الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس وفصول وهي أمور كلِّية، وكل وجود متشخص بذاته، وتعريفه بالرسم التام أيضاً ممتنع كيف ولا شيء أعرف من العلم لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه. وما هذا شأنه يتعذّر أن يعرّف بما هو أجلى وأظهر، ولأنّ كلّ شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر الغلم بشيء غير العلم، نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الإنسان ويلتفت إلى ما يذهل ويلخِّص معناه ويزيده كشفاً ووضوحاً كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء»[1].

إنَّ بداهة العلم وفق هذا المنظور، ترسم بداية المسار لفلسفة عقلانية واعدة. إنها بالأحرى بمثابة كوجيتو حاسم لإشكالية الصلة بين الـ (أنا أفكر) والـ (أنا موجود). وهو أيضاً مشروع قطيعة أبستمولوجية مع ريبية السوفسطائية، من خلال جعل العلم أساساً بديهياً ويقينياً، يرفع القلق عن المعرفة، ويؤسس لصرح عقلانية تقر بالوجدان والبداهة، كمنطلق إلى مختلف أنواع التعقل. لقد غدا ـ مع ملا صدرا ـ خطأً أن نطلق العنان للتصور الشّكي، طالما أن الشّاك وهو يشكّ، لا يمكنه الشك في بداهة كونه يشك. فهذا كافٍ لجعل المعرفة ممكنة، والإقرار بمنطلقها البديهي المعطى. نعم، قد يراد من التعريفات المختلفة للعلم بيان أو تحديد المصداق، ليس أكثر من ذلك، كتعريف المنطقي للعلم، بكونه «حصول صورة شيء في الذهن». وفي ضوء ما سلف من مباحث الوجود، وتحديداً الوجود الذهني، نجد أنفسنا أمام إشكالية معرفية بالأساس، وهو كيفية حصول أو حضور صور لأشياء، هي في حقيقتها معدومات أو ممتنعات الوجود. إن لهذه المعدومات أو الممتنعات ـ حسب صدر المتألهين ـ نحواً من الوجود، حيث ثبوتها في الذهن يقتضي وجودها في نحو ما من الوجود. فإذا وجب الشيء وُجد بالضرورة. وثبوت هذا الشكل من

---

(١) الأسفار: ٣/٢٧٨.

الصور، إنما محصور في الذهن وليس في الخارج. أما من الجهة الأخرى، أي بخصوص الأشياء الممكنة، فلا شكَّ في أنّ هذا النوع من الحضور الذهني ـ كما سبق وعالجناه بإسهاب في مبحث الوجود الذهني ـ هو حضور مجرَّد لصور الأشياء في الخارج، أقصد صور الممكنات التي تتمتع بثبوت خارجي على عكس الممتنعات أو المعدومات. أي أن حضورها يتم بصورة تجريدية. إذاً، فالأشياء الذهنية ـ نقول بحسب المشهور من كلام الحكماء ـ هي كيف نفساني، حيث «. . هذه الأمور مما ينبّه الإنسان على أن للمحسوسات وجوداً آخر غير محسوس فيصير مؤمناً بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام ولواحقها»[1].

ولا شك في أنَّ مثل هذا الإشكال واضح البطلان، حينما ننظر إليه من خلال النتائج المذهلة التي توصل إليها ملا صدرا في قضايا الوجود. خصوصاً كيفية حصول الوجود الذهني على أساس تنوع الاعتبارات والحيثيات. فالوجود الذهني هو مجرَّد عن جميع العوارض والحيثيات الخارجية، وإن احتفظ بصورها ذهناً. خصوصاً وأن اعتبارية الماهية وأصالة الوجود تتيح هذا النوع من النسبية في الحصول الوجودي الذهني، الذي هو نحو من الاعتبار أو الحصول الماهوي أو الحصول الوجودي من حيث لا تترتب على حصوله أي آثار خارجية.

لقد ذكرنا بأن العلم بديهي التعريف شأنه شأن الوجود. وبأن المحددات التي وضعت في طريق تقريبه لم تكن سوى تعيينات للمصداق ليس إلاّ؛ وإن كانت تعاريف مختلفة ومتداولة. ولملا صدرا موقف من هذه التفسيرات، إذْ تصدَّى لها كاشفاً عن «تزييفها». وهو في نهاية المطاف يجتهد في تأويلها ليكشف عن بعض من الحقيقة الكامنة في باطنها. إنَّها تفاسير قد يؤدي ظاهرها إلى سوء الفهم؛ نظير اعتبار ابن سينا العلم نوعاً من السلب أو كون علم الشيء بذاته كونه نوراً لنفسه وعلمه بغيره إضافة نورية بين شيئين نوريين كما ذهب

(١) المصدر السابق: ٣/ ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

شيخ الإشراق. فقد استطاع ملا صدرا بعد نقده الواسع لكل أنواع التفسيرات السينوية والسهروردية، أن يخلص إلى تصور جامع لحقيقة العلم. لقد تعرفنا على موقفه من العلم باعتباره وجوداً. فهو يعزز هذا التصور، ويساند شيخ الإشراق في كون العلم هو النور، والنور بالتالي هو الوجود. وهذا يحيلنا إلى تلك التنويعة الذكيَّة لحقيقة الوجود عند ملا صدرا بوصفها حقيقة النور ذاتها عند السهروردي. يقول ملا صدرا: «والنور هو الوجود، فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود»[1]. ويزيدها وضوحاً قوله: «العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرّد عن المادة ولا إضافياً، بل وجوداً»[2].

إذاً، إذا ما حصّلنا هذا القدر من الوعي بحقيقة المعرفة عند حكيمنا، أمكننا المضيّ معه إلى أبعد الحدود، وفي نزوعه الجدلي وحركيته الوجودية الجوهرية. إذاً فالحاصل من ذلك، أن مسار الوجود تشككي، وجدلي من حيث هو في حركته ينطلق من القوة إلى الفعل. بل وهو في وضعه الفعلي يحفظ بذرة القوة العدمية. حينئذٍ ندرك بأن العلم هو مسار متجه نحو الكمال بحيث يشتد باشتداد الوجود ويضعف بضعفه. فهي صلة تناظر بين الوجود والمعرفة.. بين الانطلوجي والغنوزيولوجي.

إنَّ العلم في نظر حكيمنا، هو وجود، وتحديداً هو وجود فعلي لا بالقوة، لأنه وكما بيناه سابقاً، هو حصول صورة الشيء الموجود. وكونه موجوداً فهو واجب الوجود، ثابت في الأعيان. لكن هذا الوجود هو باعتبار آخر غير خالص من العدم الخارجي؛ فهو يحمل عدمه في وجوده كما يحمل وجوده في عدمه. وهذا إنما يعني أن لا علم بهذا الشيء لمجرَّد وجوده. ذلك لأن النيل والإدراك من لوازم العلم. ألا ترى أن حكيمنا نظر إلى الوجود بوصفه حركة مستديمة، وحيث لا وجود للثابت إلاّ من حيث هو ثابت،

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٢٩١.

(٢) المصدر السابق: ٣/ ٢٩٧.

متحـول، فـذاك هـو منتهـى ما بلغته فكرة الحركة الجوهرية، حيث في خضم اشتـداد الـوجـود أو تضعفـه تستمر صورة الجوهر. ليس هناك لحظة قارة في حركية الوجود، فكيف والعلم هو الوجود، تكون له هذه اللحظة التي تسمح بـإدراكـه ونيلـه لجميـع عـوارض الأشيـاء وملابساتها، تلك إذن هي آية عدم الإحاطة والنيل، انطلاقاً من وجود الأشياء. يقول ملا صدرا: «العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرد عن المادة ولا إضافياً، بـل وجوداً، ولا كل وجود، بل وجوداً بالفعل لا بالقوة، ولا كل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم، وبقـدر خلوصـه عن شوب العدم يكون شدة كونه علماً، وبيان هذا إن المادة الأولى أمر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وإنَّما يتحصل ويتقوم ذاتاً متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما ينشأ والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي، فإنَّ كل جزء مفـروض فيه وجوده يقتضي عـدم غيـره مـن الأجـزاء وعـدم الكـل؛ فـإنـه إذا وجـد ذلك الجزء كان الكل معدوماً، وكذا يسلب عنه سائر الأجزاء، ولأنّ الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له، وكذا الحمل والهوهوية من لوازم الوحدة فما لا هوهوية له فلا وجود له لشيء، وشيء من أجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهـم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنه حـاصل الهـويـة مـن اتصـال تلك الأجزاء وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تمـاديـه، ومـا كمـال الشـيء يـوجب زواله، فكيف يكون في نفسه موجوداً مستقلاً؟ وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها، وفي عدمها قوة وجودها، فوجـود كـل فـرد منه كالذراع مثلاً عين عدم فرد آخر أو ضده، ففيـه قـوة زوال نفسـه، وهـذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه. وهو كالكثرة في ضعف الوحدة، فإنّ وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء، والفرق بين الهيولى الأولى وبين الجسم في نقص الوجود، إن الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة وأما الجسم ففي وجوده قوة عدمه، فما هذا شأنه لا يوجد بتمامه لذاته، وما لا يوجد بتمامه لذاته لا ينال شيء آخر، والنيل

والدرك من لوازم العلم، فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاّحقة إلاّ بصورة غير صورتها الوضعية المادية [. . .] فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركاً ومنالاً لشيء يدركه ويناله ذلك الشيء، بل وجوداً غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة. . »[1].

هـذا يعنـي أن حقيقـة العلـم بـالنسبة إلى ملا صدرا، تأخذ معنى هيغليا بـامتيـاز، بهـذا الاعتبـار الذي تندك فيه الهوة ما بين الوجود والفكر. على أن جدل القـوة / الفعـل. . العدم / الوجود. . هي الحقيقة الجامعة بينهما، وهما أيضاً مرتهنان لهما. وهذا ما سوف نتعرَّف عليه أكثر.

إن المبنـى الـذي عمـل ملا صدرا على إقامته بخصوص المعرفة وآليات التعقل والإدراك يختلـف تمـامـاً عن الذي قامت به الأرسطية ـ السينوية. فلم يكـن لينجـو ابـن سينـا نفسـه مـن النقد القاسي الذي وجهه ملا صدرا ـ بهذا الخصوص ـ إلى سابقيه، الأمـر الذي يعني أن قطيعة ما شهدها مسار الفلسفة الإسلامية على يد ملا صـدرا؛ قطيعة مع المقول السينوي، على غرار ما حدث بخصـوص أصـالـة الـوجـود والحركة الجوهرية. فملا صدرا يقطع نهائياً مع الموروث القديم، وبلا شك، فإن الرشدية هي إحدى المظاهر المتطورة لهذا الموروث، لينتهي إلى تصور أكثر ديناميكية للحقيقة والعلم؛ يتكامل مع رؤيته التطورية، حيث كانت بذلك إحدى أشهر نظرياته، ألا وهي اتحاد العاقل والمعقول، بالكيفية التي لم تعهد على سابقيه كما سنبين.

أبعاد التعقل، وآليات الإدراك..

ينبغـي أن نـؤكـد على أن رهانات الفلسفة هي أوسع من أن تحتويها آلية التجربة. ولهذا تحديداً، فإن المنهج العقلي، هو آلية النظر الأسمى في مجال الفلسفـة. بـل إنـه يشكِّـل الأسـاس الأمتـن الـذي يقـوم عليـه صـرح الحكمـة

---

(1) المصدر السابق: ٣/ ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

المتعالية. لهذا السبب شغلت مباحث التعقل وظاهراته، حيزاً كبيراً في الفلسفة الإسلامية. وهذا لا يعني أن التجربة لم تحض بنصيبها الكامل ضمن هذا البناء العقلاني الكبير، فقد منح ملا صدرا للوجود الخارجي أهمية قصوى في أفق تأصيله للوجود كما منح الحسّ مكانته اللاّئقة داخل نسقه الميتافيزيقي المتعالي. لكن كل هذا لا يعني أن الإحساس بالأشياء الخارجية، هو عين العلم بها، ولا أنَّ حيثية العلم بالأشياء هو ذاته حيثية صورها الخارجية. ففي لحظة مبكرة جداً، انتهت الفلسفة العربية والإسلامية إلى الإقرار بأسس سابقة في العقل، تشكل منطلقاً لكافة أنواع التعقل، أي هي المادة الأولى المعطاة، التي تستند عليها ميكانيزمات التفكير والإدراك. فالعقل في حالته الهيولانية وفي مرحلة القوة، يحتوي مخزوناً ثابتاً من الأوليات البديهية حيث تشكِّل معطى عقلانياً على أساسه تنهض عملية التفكير. وهذه البديهيات، هي في أصلها معطاة بلا واسطة؛ أي أن مصدرها حدسي. فهي بهذا المعنى متعالية على الاكتساب ومستغنية عن البرهان. وملا صدرا وإن كان يختلف في تحليله لميكانيزمات الإدراك، وتكون المعرفة ومراحل تحولها من الحس إلى الذهن، فهو يقر بهذه الحقيقة؛ «اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حدّ أو برهان»[1].

على هذا الأساس إذاً، قسموا العلم إلى بديهي ـ ضروري، ونظري ـ أعني قسمة العلم الحصولي ـ. فالنظري هو ما كان يحتاج إلى دليل وبرهان، أما البديهي الضروري فلا يحتاج إلى ذلك. فمن التصوري، مثال الكل أكبر من الجزء. ومن التصديقي، نظير امتناع اجتماع النقيضين. إنَّ القول بوجود أساس برهاني لهذه الأوليات يؤدي بالضرورة إلى دور، أي أن الاستدلال عليها هو استدلال دوري؛ والدوري ممتنع، لذا يقول: «اعلم إنّه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حدّ أو برهان. أما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وأمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدّي

(١) المصدر السابق: ٣/ ٤٤٣.

أو الـرسمـي إذْ لا جـزء لهـا ولا شيء أعرف منها. وأما في باب التصديقات فكقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان في شيءٍ ولا يخلو عنهما شيء، فلا يمكن إقامة البرهان عليهـا وإلاّ لـزم الدور لأن الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الذي يدلّ بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته، وإذا جاز خلوّ الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل. الأمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين، وإذا جاز خلوّه عن النفي والإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول، فإذن ما دلّ على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلاّ بعد ثبوت هذه القضية، وما كان كذلك لا يمكن إثباته إلاّ بالمنهج الدوري وهو ممتنع»[1].

ولا شـك أن هـذه الأوليـات حتـى وإن استغنـت جميعهـا على البرهان والاكتساب، فهي تتفاوت من حيث رتبها الذهنية، إذْ ينتهي بعضها إلى بعض، ويكون بعض منها أساساً لثبوت بعضها الآخر. أي هناك بديهيات، وهناك إلى جـانبهـا أولى الأوليات أو منتهاها. وقد ذكروا أصنافاً ستة من هذه البديهيات هـي: المحسـوسـات والمتـواتـرات والتجـريبيّـات والفطـريات والوجدانيات والأوليـات. وتمثّـل مسألـة استحالة اجتماع المتناقضين أساساً لكل البديهيات الأخرى، حيث لا أحد منها يستغني عنها؛ فهي القضية التصديقية الأولى، فلو اهتـزت هـذه الأوليـة، اهتـز صـرح العلـم برمته، من هنا كان «سائر القضايا والتصديقات البديهية أو النظرية [. . .] متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة، لأن جميـع القضـايـا يحتـاج التصـديـق بها إلى التصديق بهذه القضية، وهي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر [. . .] فظهر أن هذه القضية أول الأوائل في باب العلم التصديقي»[2].

إنَّ الإقـرار بـأسـاس بـديهـي للمعـرفـة، ونهاية محتومة لسلسلة العلوم

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٤٤٣.

(٢) المصدر السابق: ٣/ ٤٤٣ و٤٤٤ و٤٤٥.

الضرورية والنظرية، فيه قطع للطريق أمام النزعة السفسطية من حيث هي مشككة في الإدراك وأدواته، بل هي مشككة في أصل الوجود. فإذا كان لا وجود لشيء، فحتماً لا وجود لعلم؛ بل لا وجود لفكر، ما دام أن لا وجود لبديهة ولا حضور لعلم ضروري. فالفكر في نظر ملا صدرا: «انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة»[1]. والشكُّ تارةً يكون من نتائج الذهول والجهل بأجزاء القضية، مما يؤدي إلى عجز عن الجزم. وهذه الحالة من الشك، تتطلب تفهيم الطرف الشاك ماهيات «أجزاء تلك القضية». وهنا يستحضر ملا صدرا موقف الحكماء من ناكر تلك الأولية الرئيسية في العلم التصديقي، أي استحضار اجتماع المتناقضين. وهو موقف المقاطعة والتوقف عن المناظرة، فقد اتفق الحكماء؛ «وغيرهم من أهل النظر على أنّ المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة»[2].
أمّا لو لم تكن دوافع الشك ذهولاً على غرار ما ذكرنا، فإن الحلّ حسب ملا صدرا، ليس من اختصاص الفيلسوف في هذه الحالة، بل هو من اختصاص الطبيب. في إشارة عميقة إلى صلة المعرفة بعلم النفس وأيضاً، بالبعد الفيزيولوجي للإنسان. فالشاك، إذا لم يكن عن جهل وذهول، فهو معاند يستحق «الضرب والحرق»، حتى يعترف بتمايز الضرب عن اللاّضرب والحرق عن اللاّحرق، فهو إذاً مكابر معاند. وقد يكون عناده ناتجاً عن مرض طارئ على مزاجه من «غلبة المرة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ»[3]. أما القسم الثالث، فهو لم يذهل عن أجزاء القضية حتى تنحل مشكلته، بتفهيمه إيّاها، ولا مكابر معاند مريض معتل المزاج، بل هو ممن تعادلت عنده الأقيسة المنتجة «للنتائج المتناقضة والمتقابلة»[4]، وهو ما يفيد معنى المفارقة

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٥١٦.
(٢) المصدر السابق: ٣/ ٤٤٥.
(٣) المصدر السابق: ٣/ ٤٤٦.
(٤) المصدر السابق: ٣/ ٤٤٥.

Antinomy بالمعنى الذي ذهب إليه إيمانويل كانط؛ فإن علاجه يتم «بحل شكوكه وأن يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات، أولاً ثم بإحكام قوانين المنطق ثانياً، ثم بانتقاله إلى مبادئ الطبيعيات ومنها على التدريج إلى ما فوق الطبيعة، وبعد الجميع يخوض في الإلهيات الصرفة، وحرام على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة، لأن أهلية إدراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم»[1].

هكذا، أفهمنا ملا صدرا بأن من عوائق التفكير والمعرفة، تلك الإشكالات النفسية والفيزيولوجية، كما لمّح إلى البعد النخبوي للاشتغال الفلسفي في محاولة لقطع الطريق أمام أنصاف المتعلمين الذاهلين عن أسس التفكير الفلسفي من هندسيات وحسابيات ومنطق وطبيعيات، المغتصبين لمملكة التعقل، السالكين إليها من غير أبوابها، المتنطعين في طريقها، المرتمين في أحضان قضاياها ونتائجها من دون إحراز لمقدماتها وأساليبها البرهانية.

إذا كان من المسلَّم به وجود أساس بديهي للمعرفة ـ وهو ما يضفي طابعاً عقلانياً على الحكمة المتعالية ـ فهذا لا يعني نكران البعد الديناميكي والمتطور للمعرفة. فلئن كانت الحكمة المتعالية تقع في أساس هذا الكوجيتو المنطلق من أرسطو حتى كانط، مروراً بديكارت، فإننا نلمح داخل هذا الكوجيتو، انطلاقة حقيقية لرؤية جدلية، ونمط تأويلي متعدِّد الأبعاد، يجعل من هذا الأساس البديهي نفسه، أرضية لانطلاق الرؤية إلى أبعد مدى محتمل للمعرفة، وفق آليات تعقلية متحرِّكة، وليس بؤرة لمحاصرة المعرفة ضمن قوالب ذهنية جامدة. إنّ المعرفة في الحكمة المتعالية، سارية، محتملة، في صيرورة تصاعدية لا تقف عند حدّ. فهي ذات صفة توالدية، شأنها في ذلك، شأن الوجود. فإذا كان هذا الأخير في تعدد مراتبه لا يقف إلاّ عند الكمال؛ فإن حركة الوجود وبالتالي حركة المعرفة في نشأتها لا تقف عند حدّ، بل هي في

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٤٤٦.

سعـي متـواصـل نحـو الكمال، وفي طريقها إلى ذلك، تنفتح على إمكانات واحتمالات وفق اعتبارات العقل وديناميكية آلياته النسبية. إذاً، فإن آلية النظر المعرفي في الحكمـة المتعالية، لا تتقاطع مع العقلانية في منتهى ازدهارها مع ديكارت وهيغل، بل هي في استدمـاجهـا لكليهما، ترمي إلى جعل الكوجيتو ذاتـه بـؤرة ديـاليكتيكيـة. ومـن هـذا الأخيـر مساراً لكمال الوجود، وبالتأكيد والملازمة؛ كمال المعرفة أيضاً.

وإذا كـان أسـاس المعـرفـة غيـر كسبـي، فكيـف يتـمُّ استقبال الأشكال الأخـرى للعلـم، أو بتعبيـر أوضـح، كيف تنتقل صور الأشياء في الخارج إلى الذهن، وكيف تنشأ المعرفة؟؟

هنا لا بدَّ من التمييز بين علم الإنسان بنفسه ووعيه لذاته من ناحية، وبين علمه بالأشياء الخارجية من ناحية أخرى. فالأول هو حضور الذات بوجودها الخارجي، الذي هو وجود الذات المدركة نفسها، بلا واسطة. إنه علم النفس أو إدراك للأنا. وهو ما يعني أننا أثناء تعقلنا لها، لا نستحضر ماهيتها في ذهننا فحسب، بـل هو ضرب من العلم، يسمَّى، «العلم الحضوري». إذاً، لا بد أن نميز بيـن هـذا النـوع من العلم، وبين علم يتعلق بحضور ماهيات الأشياء غير المتشخصة في الخارج، أي دون وجودها الذي تترتب عليه آثارها في الواقع. هذا النوع من العلم، هو العلم الحصولي. الفرق بين العلمين، أن الحضوري يتم بحضور الـذات لـدى الأنـا المـدركـة حضوراً وجودياً. في حين يستدعي الحصولي، حضور الأشياء، مـاهوياً. ولو أمعنا النظر في حقيقة هذا النوع من الحضـور المـاهـوي فـي العلـم الحصولي، لأدركنا أنه ينتهي بدوره إلى علم حضوري؛ طـالمـا أن علم النفس بغيرها يتم بحضور ذات الغير إليها، وهذا الحضور، إنما يختلـف عـن العلم الحضوري، كونه حضور ماهية الأشياء لا عينها. إننا في العلم الحضـوري، حيث الذات تدرك نفسها بلا واسطة برهانيَّة أو حسيَّـة، نكـون أمـام حـالـة مـن الاتحاد بين العلم والعالم والمعلوم. هذا الإدراك يتعلـق بـالنفس والروح دون الأشكال المادية الأخرى للجسم، حيث

تدرك بواسطة الحواس. فالإنسان يدرك مشاعره، حيثما انتابه شعور بها، أي أنَّ العلـم هنـا، هـو عيـن الشعـور. لعل هذا هو أبسط مدخل لتعزيز جدوائية الكوجيتو من حيث إنَّ الإنسان فـي لحظة الشكّ، يشعر ـ على الأقل ـ ومن ثم يعلـم، أنّـه يشـكّ. فتكـون تلك بمثـابـة المعطى المعرفي الأول، المؤسس لصيرورة المعرفة في مداها اللاّمتناهي. فالإنسان منذ وجد يعلم ذاته. فعلمه ووجـوده بهـذا المعنـى، شـيء واحـد. ومثلمـا أن الـذات حـاضـرة بـالشهـود الخارجي لدى الأنا المدركة، فإن المفاهيم الذهنية أيضاً تدرك مباشرة بالعلم الحضـوري. فلو كان كل من هذه الصور الذهنية المدركة حضورياً يحتاج إلى الصـورة، فـإن الأمر يتسلسـل ضمـن الإدراك الواحد. إنَّ وجود هذه الصور الذهنية يمكن التعاطي معـه بحيثيتيـن مختلفتين، وباعتبارين اثنين. فهي صور مدركـة حضـوريـاً بـاعتبـار وجدانها المباشر في النفس، وهي مدركة حصولياً باعتبار كاشفيتها عن الخارج. فهذا ما يعني أن العلم الحضوري، يتميز بنوعٍ من العصمة، حيث إنَّ إشكال الصور تحضر بلا واسطة، بينما في الحصولي، تكون الصور الذهنية واسطة في إدراك المجهول، وأن أي إشكال في المفاهيم الذهنية، ينعكس على العلم الحصولي فيتسم حينئذٍ بالخطأ. وإذا تبين أن العلم الحضوري هو عين المعلوم، وأيضاً عين العلم، فلا يصحُّ بعدها الحديث عن خطأ الحضوري، طالما أن الخطأ هو في حدّ ذاته عدم مطابقة العلم للواقع. بينما في الحضوري، لا فكاك بين العلم والعالم ومعلومه الواقعي. فالمطابقة لازمـة، فلا يصح الخطأ. نعم، يشترط في عصمة العلم الحضوري، أن يكون المـدرك بسيطـاً، ولـيس قضايا مركبة من المفاهيم. فالخطأ إذاً، قد يأتي من عملية التحليل أو التركيب، التي يقوم بها الذهن، فيضيف إلى الصور البسيطة صوراً أخرى، تشكـل مـع بعضهـا مفـاهيـم جديدة، تنحو إلى أبعد من كونها إدراكاً مباشراً، بل إلى تعليل المفاهيم البسيطة. هاهنا تحديد قد يطرأ الخطأ؛ لأن إدراك مثـل هـذه المفـاهيـم المـركبة هو إدراك حصولي، والحصولي غير محصَّـن مـن الخطأ. إن العلم الحضوري هو حضور الصور نفسها لدى النفس

حضوراً وجودياً. ولهذا، فإنَّ حكمه، حكم الأشياء في وجودها. فحيثما كان وجودها واضحاً، كان العلم في نفس مستوى الوضوح. فالعلم الحضوري درجات ومراتب من الشدة والضعف، بحسب قوة الالتفات إلى الذات، وبالتالي حسب مستوى حضور الموضوعات للنفس.

المعرفة، العقل، وآليات التعقل

يفرق ملا صدرا ككل الحكماء، بين وجود الأشياء في الخارج، ووجودها في الذهن. أي أنَّ وجودها الذهني، هو هو نفسه، لكن بحيثية أخرى أي لا تترتب عليه آثار في الخارج. فالحاضر في الذهن هو ماهية الأشياء بوصفها مفهومات ومعاني، لا تترتب عليها الآثار الخارجية. فوجود الجسمية في الذهن هو وجود آخر غير وجودها في الخارج. فوجود صور الأشياء في الذهن يتم على أنحاء مختلفة وأطوار شتى؛ مادية، عقلية، ومثالية.. يقول ملا صدرا: «وأمّا على طريقتنا؛ فإنّ ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها، فمعنى الجسمية مثلاً مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد، وله وجود في الخارج، ووجود في العقل، فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود، وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهية، إنها ماهية كذا حملاً أولياً، ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي إنه قابل للأبعاد، وإنه قابل للانقسام المقداري، وكذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه أثر الوجود، وإذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها، ومفهوم اللونية والقبض للبصر، غير تحقّقها بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد، بل وجوداً عقليّاً لو حضر ذلك الوجود لعاقلٍ أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي، وبالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية، قد

ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق والماهيات كالإنسان مثلاً تارة بنحو الإحساس وتارة بالتخيل وطوراً بالتعقل، فعلمنا أنّ لماهية واحدة أطواراً من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما»[1].

أما العقل بما هو آلة الفهم والتعقّل لهذه الأشياء، فإنه مناط المعرفة الوحيد الذي يوجه عملية الإحساس، وهو المسؤول عن تنظيم المعرفة وتفكيك آليات الإدراك الحسّي. إنَّ الحواس لا تفعل أكثر من أن تقدم صور المحسوسات. أي أن وظيفتها حسية محض. ويبقى أنّ العقل هو من يحدد وجود المحسوس إن كان وجوداً ذهنياً أو خارجياً: «وليس للحواس إلاّ الإحساس فقط، وهو حصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها. فالحواس أو النفس الحسَّاسة بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجوداً في الخارج، إنما ذلك ممّا يعرف بطريق التجربة، فهو شأن العقل أو النفس المتفكر وليس شأن الحس ولا الخيال»[2].

إن عالم التعقل بالنسبة إلى ملا صدرا، عالم كبير وفسيح. إنه بحجم امتداد الوجود، لأنه في جوهره، مراتبي وليس بما يفهم منه أو ما يجده القارئ هنا وهناك، من تفسيره للعلم، بكونه كيفاً نفسانياً. العلم كالوجود صيرورة متواصلة. إنَّ من خاصية النفس التي هي مجال التعقل، استيعابها للمعرفة، واتساعها لمراكمات الصور الإدراكية الذهنية. وهذا ما يوحي بتحكم عالم العقل على المادة، وسعة مجاله الإدراكي. فإذا كانت الصور المادية متزاحمة متمانعة كما يقول ملا صدرا، فإن الوجود الصوري الإدراكي يتسع لأنواع كثيرة ومختلفة. وعموماً فإن فارقاً حقيقياً بين وجود الصور المادية وبين وجود الصور الإدراكية. وقد ذكر بالمناسبة ثمانية أوجه لذلك[3]:

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٤٩٧.

(٢) المصدر السابق: ٣/ ٤٩٨.

(٣) المصدر السابق: ٣/ ٣٠٠.

١ ـ الصورة المادية متزاحمة متمانعة.

٢ ـ الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة.

٣ ـ إن الكيفيّة الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة.

٤ ـ إن الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم.

٥ ـ إنَّ صورة واحدة مادية يمكن أن تكون مدركة بإدراكات كثيرة.

٦ ـ إنَّ الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها أو استرجاع مثلها إلاّ باكتساب جديد وتأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب التي حدثت منها أولاً.

٧ ـ إنّ الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها إلاّ بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل.

٨ ـ إنّ الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها ومعانيها عليها.

اتحاد العقل والعاقل والمعقول

عند كل عملية تعقلية، يمكننا تصور أو انتزاع ثلاث جهات، هي الذات المدركة والإدراك والشيء المدرك. والمراد عند الحكماء من اتحاد العاقل والعقل والمعقول، هو اتحاد هذه الجهات الثلاث. أي اعتبارها ثلاث حيثيات لأمر واحدٍ. فالذات من حيث هي مدركة، عاقلة. ومن حيث هي مدركة، هي معقولة، ومن حيث عملية الإدراك، هي عقل. الحكماء وتحديداً المسلمون، متفقون على اتحاد العاقل والعقل والمعقول في ما يتصل بعلم النفس بذاتها، أي ما سبق ونعتوه بالعلم الحضوري. فابن سينا يؤكد على أن الاتحاد واقع في حال العلم الحضوري. وهو وإن كان يرى العلم إضافة، إذْ لا يرى الاتحاد في مورد العلم الحصولي، فإنه كان قد تصدّى بقوة إلى منكري اتحاد العاقل

والمعقـول فـي العلـم الحضـوري. ونـعت ـ فـي هـذا الخصوص ـ المشائين وفرفوريوس بعدم الفهم. ينقل نص ذلك صاحب الأسفار، فيقول: «وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون وهـو حشف كلّه، وهم يعلمون من أنفسهم إنهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه، وقد نـاقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل»[1].

هذا الهجوم من قبل الشيخ الرئيس يتعلَّق بمسألة الاتحاد في مورد العلم الحضـوري، حيـث أنكـره فـرفـوريوس، الأمر الذي يجعلنا نقف على منظور سينـوي واضـح، حيث الأنا عاقلة ومعقولة، وهي في الآن نفسه، ذات العقل والإدراك. والأمر بالأحرى ينطبق على علم البارئ تعالى عند ابن سينا أيضاً. حيث ينقـل عنـه حكيمنـا نصّه الذي ورد في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء، حيـث يقـول: «هـو [البـارى تعالى] معقول محض لأن المانع من كون الشيء معقـولاً هـو أن يكون في مادة وعلائقها، وهو المانع أن يكون عقلاً. فالبريء عن المـادة والعـلائـق المتحقـق بالـوجود المفارق هو معقول لذاته ولأنه عقل بـذاتـه، فهـو أيضـاً معقـول بـذاتـه، فهو أيضاً معقول ذاته، فذاته عقل وعاقل ومعقـول، لا أن هنـاك أشيـاء متكثـرة، وذلـك لأنه بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له أنّ هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له أنّ ذاته له هويّة مجردة هو عاقل ذاته..»[2].

إلاّ أن ابن سينا فرق بين هذا النوع من الإدراك الحضوري المباشر، وبين الإدراك الحصـولي غير المباشر. فالعلم الحضوري، هو بلا شك مورد اتحاد بين العقل والعاقل والمعقول. لكن في العلم الحصولي، حيث المعقول مغاير للـذات، فـلا مجال للاتحاد. إنّ منشأ عدم الاتحاد عند الشيخ الرئيس، هو في

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٢) المصدر السابق: ٣/ ٣٤٧.

أصل مفهوم العلم بالخارج، أي بما وراء الذات العاقلة. فهنا العلم هو من قبيل العرض. معنى هذا أن العلم بغير الذات، ولنقُل العلم بالآخر، هو نحو اتصاف الموضوع بالعرض. وكما سنبين لاحقاً، فإن العرض، إذا وجد، وجد في موضوع، أي أن النفس هي في مقام الجوهر، والعلم بالآخر هو في مقام العرض. نفهم من ذلك، أن المعرفة تأخذ عند ابن سينا منحى مستقلاً، بحيث مهما تراكمت لن تغير شيئاً من حال الذات. فالذات جوهر ثابت، والمعرفة عرض إضافي. من هنا لا يعقل بتاتاً أن يتحد العاقل (النفس ـ الجوهر) بالمعقول (الموضوع ـ العرض)، بناءً على اختلاف شأنية الجوهر عن العرض. فالتطور في المعرفة لا يلازمه تطور في الوجود، في حين يرى ملا صدرا أن العلم هو عين الوجود. وبما أن الوجود ذو مراتب، فإن العلم كذلك. فهو ليس محض إضافة، أو عرض، بل هو صيرورة وجودية. فالاتحاد عند ملا صدرا بين العاقل والمعقول والعقل يتصوّر على ثلاث وجوه، لكن ما هو مختاره، هو المعنى الذي يفيد هذه الصيرورة، يقول: «والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعدما لم يكن صادقاً عليه أولاً لاستكمال وقع له في وجوده. وهذا مما ليس بمستحيل، بل هو واقع، فإن جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الإنسان الواحد»[1].

هنا، يكون ابن سينا قد حكم على النفس بالثبات المطلق، وجعل من العقول جواهر ثابتة لا يحصل لها تغير بقدر ما هناك فقط إضافات معرفية مستقلّة وعرضية. في حين تعتبر هذه النظرة استاتيكيّة للوجود، والتصور العرضي والتراكمي للمعرفة يتناقض مع أسس الحكمة المتعالية لحكيم شيراز، من حيث إنَّ وحدة الوجود، ومراتبه التشككية، تأبى الإقرار بهذا المذهب، وتعزز المنحى التطوري الجدلي للمعرفة، بوصفها صيرورة، يكون العلم فيها

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٣٢٥.

لحظـة من لحظات الكينونة، ومرتبة من مراتبها. هكذا يستنكر ملا صدرا على ابن سينا إنكاره الاتحاد فـي مورد العلم الحصولي، ساخراً مما آلت إليه فكرته فـي اعتبـار العلـم إضافـة، حيث جعل العقول في ذاتها متساوية غير صائرة.. «والعجـب مـن الشيخ مع عظم شأنه وقدره حيث حكم بأن النفس الإنسانية من مبدء كونها بالقوة في كل إدراك حتى الإحساس والتخيّل إلى غاية كونها عاقلاً بـالفعـل في أكثر المعقولات بل في كلّها كما هو شأن العقل البسيط، لم يصر بحيث يصـدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقاً عليها في أوائل الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء عليهم السلام ونفوس المجانين والأطفال، بل الأجنة في بطون الأمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية وحقيقتها وإنما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها»[1].

وحتـى وإن كـان العقل أو النفس المدركة جوهراً، فإن العلم لا ينفصل عنهـا حتـى نـقول: إنـه إضافة تراكمية مستقلة، بل هو وجودها عينه. والتغير الحاصل في العلوم، هو تغيُّر في جوهريتها، من حيث ـ وكما سيظهر أكثر ـ أن الجوهر متحـرك، وأن الوجود مراتب من الشدة والضعف. إذاً، فاتحاد العلم بمعلومه وعالمه، شأنه شأن اتحاد المادة بالصورة، لا، بل أدق من ذلك، فهو صيرورة. إن أصـل الاختلاف في الواقع متشعبٌ، ولكنه في حقيقته يعود إلى رؤيـة ابـن سينـا إلـى الوجود. وهو ما يترتب عليه تلقائياً، نظرته إلى الحركة. فكون النفس جوهراً، فهي ثابتة، وكون الوجود اعتبارياً، فإنه لا يعقل تصور وجود واحد بماهيات مختلفة اعتباراً. لأن الماهية أصيلة، وهذا أمر نقضه ملا صدرا. وعليه، فإنَّ جوهرية النفس لا تمنعها عن الحركة، وبأن الوجود الواحد مـع تعـدد الاعتبارات والمراتب واقع؛ «بل الجوهر أيضاً يجوز أن يكون ذات الشـيء، بحيـث يتجـدّد ويتطـور فـي نـفس ذاته من غير أن يبطل ذاتاً ووجوداً ويتحـدث شـيء آخـر منفصـل الـوجـود والذات عنه، بل كاشتداد الحرارة في

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٣٢٧.

نفسها، فإن ذات الحرارة لو كانت في كل آنٍ والآنات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجوداً بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات، وهو محال، قد علمت استحالته في مباحث الجزء، فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر، وله في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيناه، ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي، فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى أنها منتزعة مفهوماً عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوماً عن موجودات كثيرة إنما المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل..»[1].

إنَّ مسألة اتحاد العاقل والمعقول، من المسائل الكبرى التي شغلت ملا صدرا. وهي من أبرز الابتكارات التي وفق فيها. فقد ظلت شغله الشاغل إلى أن تحدس مخرجها، فكانت مبعثاً للافتخار على سابقيه. لهذا يقول: «إنَّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، ونحن لمّا رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهراً وعرضاً، ولم نر في كتب القوم سيّما كتب رئيسهم أبي علي كالشفا والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل، بل وجدناه وكل من في طبقته وأشباحه وأتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ أتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين، لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه، وإذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء، فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات وأولي وساوس المقالات والجدالات؛ فتوجهنا توجّهاً جبليّاً إلى مسبب الأسباب وتضرعنا تضرعاً غريزياً إلى مسهل الأمور الصِّعاب في فتح هذا الباب إذ كنّا قد جربنا مراراً كثيرة سيما في باب أعلام الخيرات

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٣٢٩.

العلمية وإلهام الحقائق الإلهية لمستحقيه ومحتاجيه أنّ عادته الإحسان والإنعام، وسجيته الكرم والإعلام، وشيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار الإفاضة. فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً، وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبيناً، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول: امتثالاً لقوله تعالى: ﴿**وأما بنعمة ربك فحدّث**﴾»[1].

لقد كان حرياً به أن يجعلها كذلك؛ شغله الشاغل. خصوصاً وأن ما تعارف عليه الحكماء قبله، لا يلتقي البتة مع نظريته في الوجود. النظرية التي ترى العالم صيرورة متواصلة، وترى النفس جوهراً متسعاً باستمرار، وبأن المعرفة هي شأن وجودي محض. لقد اهتدى ملا صدرا إلى أدلة وبراهين على كون العاقل والعقل والمعقول، اعتبارات ثلاثة لجهة واحدة. فهو يرى أن أي إدراك هو في حدّ ذاته مدرك، ويرى بأن الأنا المدركة توجد قبل هذا الإدراك. الأمر الذي يعني أننا أمام جهتين لإدراك واحد؛ الأنا المدركة والإدراك المدرك لأمرٍ واحد، وهذا ممتنع، إلاّ إذا كان الإدراك هو في ذاته عين المدرك، أي أن يكون الإدراك مرتبة للذات المدركة. وهذا إنما يعني أن لا إثنينية بين المدرِك والمدرَك، بل هناك جهة واحدة ذات اعتبارات ثلاثة؛ أي بما هي أنا مدركة هي عاقل، وبما هي مدرك، فهي معقول وبما هي إدراك فهي عقل. نعم، قد يستشكل على ملا صدرا كما فعل شارحه السبزواري، حيث إنَّ النفس قبل الإدراك هي قوة محض، وأنها ليست فعلية، فكيف تكون عاقلة. والواقع أن ملا صدرا كان واعياً لما يقول، فحتى لو أنه لم ينح منحى أفلاطون في اعتبار علم النفس قديم، لاتصاله بعالم المثل، فإن ملا صدرا يعتبر أن العقل في مرحلة القوة ـ العقل الهيولاني ـ هو من حيث علمه بذاته ووجوده علماً حضورياً هو عاقل، وعقله حينئذٍ فعلي وليس بالقوة. فالأنا المدركة منذ البداية، هي عاقلة مدركة. ثم لا ننسى أنَّ ملا صدرا، ربط بين المعرفة

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٣١٢.

والـوجـود، وأن أي وجود هو ملازم لمرتبة من المعرفة الفعلية. إن النفس إذاً جوهر. ولا إشكال عند ملا صدرا ـ كما قلنا ـ في أن يتغير هذا الجوهر بلحاظ تراكم المعرفة. أي أن ذلك التراكم ليس إضافة عارضة على الجوهر، بل هي مـن شؤونـه. وهو حينما يتغير، أي أنه تشتد جوهريته في مراتب مختلفة. فلا يعني هذا أن العلم يكون سبباً في تغير الجوهر، لأننا في الواقع أمام حالة من الوجود، وليس عرضاً خارجياً. هكذا نخلص إلى موقف واضح لملا صدرا من المعـرفـة بـاعتبـارهـا جـدل الذات والآخر. . العاقل والمعقول. . وباعتبارها صيرورة الأنا وتطور الوجود. فهي في ذلك كالوجود، لا بل هي عين الوجود. وشأن من شؤونـه، لـذا ارتأينا معالجة المعرفة ضمن نظرية الوجود، لأن ذلك ينسجـم مـع نظـريـة ملا صدرا في الوجود. إنها أي المعرفة بالنتيجة صيرورة وجودية، وليس تراكماً عرضياً. إن ملا صدرا ـ وكما عاب على ابن سينا نفسه مخالفاً إيَّاه ـ يفرق بين مفهوم الشيء ووجوده. فالمغايرة المتعلقة بالمفهوم، لا تنسحب إلى مغايرة في الوجود. وذلك إلزاماً للحكماء، بكون صفات البارئ، من قدرة وإرادة وسمع وبصر. . و. . كلها ذات واحدة ووجود واحد. . فتعدد هـذه الصفـات لا يعنـي تعـدداً في وجوداتها. إذ الاختلاف هو تحليلي وليس حقيقياً، وهو ما كان قد نبـه إليه مراراً، ويؤكد على ذلك: «ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هـو عـدم الـفرق بيـن ماهية الشيء ووجوده، وقد نبهنا مراراً على أن للماهية الواحدة قد يكون أنحاء من الحصولات المتبائنة في الهوية الوجودية، وقـد يكـون لكثيـر مـن المـاهيـات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتاً واعتباراً»[1].

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٣٥٢.

الفصل الثالث

العالم
أو جدل الطبيعة

فما هو الفارق بين الحركة وقانونها العام في فلسفتنا، ونظرية الحركة الدياليكتيكية في المادية الجدلية؟!

ـ السيد محمد باقر الصدر ـ

يتعيّن علينا بادئ ذي بدء، التمييز بين البحث الانطلوجي، وبين النظر في الكوسمولوجي، من حيث طبيعة المجال، ونمط البحث وأسلوب النظر. البحث في الكينونة وخفاياها، بحث عقلي محض. في حين ينهض البحث في عالم المادة وقوانينها على أساس التجربة والنظر الحسِّي. وقد رأينا آنفاً، كيف عجزت الفلسفة الحديثة عن تقديم تصوّر حاسم حيال المسألة الوجودية، حيث واجهت أنماطاً من التيه والتناقض والمفارقة في أغلب محاولاتها. فما دام البحث الوجودي لا يزال يفرض نفسه، بحثاً عقلياً، فإن الفلسفة الحديثة لن يكون لها ما تفخر به عن سابقاتها. من هنا تأكد لنا أن نظرية الوجود كما عولجت في الفلسفة المتعالية لملا صدرا، لم تكن أكثر حسماً في قضايا الوجود وظاهراته، مقارنة مع سابقيه فحسب، بل إنها تجاوزت في براعتها ومتانتها مقررات الفلسفة الوجودية المعاصرة.

أعود، لأقول، بأنَّ الخلاف بين البحث في الوجود والنظر في العالم هنا يختلف تماماً. لأننا سوف نتناول مجالاً شهد عدداً من الإنعطافات لم تعد

الطبيعيات الكلاسيكية تمثّل إزاءها سوى لحظة أركيولوجية، لا تستحضر إلاّ كحاجة ابستمولوجية لاستكمال حلقات تاريخ المعرفة والعلوم. فلا ننتظر من الفلسفات القديمة أن تقدِّم لنا تصوراً دقيقاً عن العالم في ضوء ما شهدته العلوم التجريبيَّة من إنجازات مدهشة، وبعد مسلسل طويل من الثورات العلميَّة والطفرات المعرفيَّة. إننا اليوم لم نعد ننظر إلى عالم الطبيعة كجزء من الفلسفة باعتبارها محبة الحكمة الناهضة على أسس النظر العقلي، سعياً إلى إنماء الإدراك الإنساني قصد بلوغ الكمال؛ بل أصبح البحث في الطبيعة ـ فضلاً عن كونه تجريبياً بحتاً ـ ذا غايات براغماتية. فمع ورود فرنسيس بيكون، الذي صاغ الأرغانون الجديد، لم يعد البحث في الطبيعة يهدف إحراز المعرفة بالأسباب، بل أمسى بحثاً يهدف إحراز السيطرة على الطبيعة لغرض تسخيرها في خدمة النوع. هذه السيطرة ـ طبعاً ـ لا تتمُّ إلاّ بمعرفة صحيحة لقوانين الطبيعة. وهي معرفة لا تتحقق استناداً إلى الأرغانون الأرسطي القديم، بل لا بدَّ من تصعيد خيار الملاحظة المباشرة والتجربة الحسية، واستقراء القوانين، وإلى ما هنالك من الخطوات المنهجية، الكفيلة بتوفير الفهم الصحيح لما يجري في عالم الأشياء.

اليوم، وبعد تاريخ طويل من التراكم العلمي والقفزات الكبرى التي حققتها البشرية على صعيد التقنية والمعرفة، أصبحنا نستشعر تميز لحظتنا التاريخية بنوع من التعالي والكبرياء. فلم يعد العلم الطبيعي أو الفيزياء، ينظر بعين الشفقة إلى آراء ديمقراطيس أو انبذوقليس أو انكساغوراس... في تفسير العالم ونظرية المادة، فحسب، بل لقد خطا عصرنا أكبر من ذلك، متجاوزاً نظريات حديثة جدّاً وفلسفات مؤسِّسة معاصرة، لآباء النهضة الأوروبية أمثال ديكارت وباسكال.. وحققت انقلاباً كوبرنيكيا على ميكانيكا نيوتن.. إنه عصر ما بعد الثبات واليقين، أعني عصر النسبية والكوانتا. ولم يعد الحديث عن الجزء الذي لا يتجزأ، مسألة عقلية خاضعة للجدل العقلي العقيم، كما حدث في مجال علم الكلام، بل أمسى مسألة تجريبية خاضعة للسيطرة بواسطة

أدوات تقنية معقدة وبالغة الحساسية. لم تعد مسألة الجزء الأخير أو الجواهر الفردة، مسألة عقلية افتراضية قابلة للجدل، بل هي اليوم واقع ملموس، يشكِّل القضية الكبرى في حياتنا المعاصرة؛ في السلم والحرب، وامتزجت بها شؤوننا المعاصرة في كل ما يتعلق بالأمن السياسي والغذائي والنوعي للإنسان، بعد أن تمكن هذا الأخير من تفجير الذرة!

إذاً، من هذه الناحية، العلم ماضٍ، لا يتوقف. والبحث في قوانين الطبيعة لا حدود له. ولكن هذا لا يحجب عنا الصفة التراكمية للعلوم. فلئن كان العلم الطبيعي قديماً يبدو زاحفاً بعناء بالمقارنة مع الوثب السريع للعلوم الطبيعيَّة المعاصرة المهووسة بالسباق، فذلك لسبب بسيط، وهو أن الإنسان اليوم، امتلك آلية اختصار الزمان، بامتلاكه شيطان التكنولوجيا؛ هذه التي منحته قدرة فائقة على الملاحظة ومنحته قوة أكبر للتصرف، فتحول العلم إلى علمين متكاملين: معرفة التقنية، وتقنية المعرفة. ومع كل ذلك، فلا يزال العلم المعاصر لم يقطع نهائياً مع الماضي. فآثار القديم وإن اتخذت لها وجهة أخرى ووجهاً جديداً، فهي لا تزال حاضرة في النسيج الوراثي للعلوم المعاصرة. فعلى الرَّغم من اكتشاف هندسة ليوباتشوفسكي وريمان، وتقزيم يقينيات وعمومات الهندسة الإقليدية، فإن العلم المعاصر لا يزال يقرُّ تلك الهندسة في دائرة ما ـ دائرة المجال المسطح ـ حيث لا يمكن تطبيق الهندسات اللّاقليدية. ولا يزال العلم مديناً لطاليس وفيثاغور.. في أساسيات الهندسة وإلى أرخميد في الكيمياء والخوارزمي وجابر. ولا تزال بعض النظريات الرياضية والفيزيائية لكل من ديكارت ونيوتن.. فارضة تداولها حتى عهدنا هذا، حيث نسبية انشتاين وكوانتا ماكس بلانك وهيزنبرغ. أريد أن أقول، بأن الصفة التراكمية للعلوم أمر واقع. لكن مع كل هذا لا نستهين بمسألة القطيعة العلمية وضرورتها في تغيير مجرى العلوم. فالقطيعة هي الانقلاب الجذري والعنيف، للنظم المعرفة، يأتي نتيجة استفحال العوائد وتسلط الموانع والحواجز المعرفية والايديولوجية والثقافية، أمام السير الحرّ للبحث العلمي.

هكـذا رأينـا كيـف كان وراء كل قطيعة علمية، قطيعة مع العلماء، واهتزاز في النظـم المعـرفيـة والكيـانـات الايـديـولوجية المتسلطة، تنتهي بإدانة العباقرة والمبـدعيـن، كما هو شأن جاليليو وغيره مـن ضحايا دواوين التفتيش. وهنا، جـديـرٌ بنـا التأكيـد على الطابع المؤسسي والشرط الحضاري الأمثل، لتحقيق الإقلاع والسير الطبيعي للعلوم. فإذا بنا نجد عقولنا المهاجرة، في اللحظة التي تـواجـه شـلـلاً كـامـلاً لمـا تكـون فـي بلـدانهـا المحليَّـة، تراها تتحول داخل المـؤسسـات الغـربيـة وفـي ظلِّ الشروط الحضارية الغربية، إلى عقول خلاّقة ومبدعة. وعادة ما يتساءل الناظر، لماذا هؤلاء ينتجون هناك، ويشكلون عقولاً حقيقية، وهنا تنشل إمكـاناتهم ويتحولون إلى أفراد متعلمين عاديين؟ إنَّ سبب ذلـك، هـو أن التطـور العلمـي، ليس جهداً فردياً. بل هو جهد جماعي رهين بشروطـه الحضـاريَّـة. وهـذا بـالضبط، ما يجعلنا نقدر مجهوداً فردياً لحكيم شيـراز، الـذي وجـد فـي ظـروف تـاريخية منهكة وآيلة إلى الإنهيار. لكن في فلسفته بذوراً لمشروع فلسفة متقدمة وراقية كما سنرى ذلك في ما بعد.

وفـي إطـار بحثنـا الآنـي، سوف نحاول قدر الإمكان، التكيُّف مع هذا المنظور التاريخي لطبيعيات ملا صدرا، نستبين من خلاله القفزات الكبرى التي حقَّقهـا فيلسـوفنـا. وهـذا، إنما يظهر لنا أهمية تلك الإنجازات، بموازاة مع الظـرف الحضـاري والتـاريخي الذي وردت فيه. إنَّها إحدى القطائع المعرفية المبكرة التي أنجزها ملا صدرا، ومرت في هدوء تام. كان بمثابة طيف لم يتنبه إليه معاصروه خارج بلاد فارس، ولا الذين جاؤوا بعده. لذا نجزم، بأن نهاية التفكيـر الفلسفـي في التاريخ العربي ـ الإسلامي، كانت عند ملا صدرا وليس عند ابـن رشـد، إذا مـا أردنا إحراز الدقة في تقويم الشأن الفلسفي في تاريخنا العـربـي والإسـلامـي. وإذا جاز القول، فإن طبيعيات ملا صدرا، شأنها شأن فلسفة الوجود، تمثّل إرهاصـاً حقيقياً لما ستشهده أوروبا بعد ذلك، من حيث إعـادة صيـاغـة المنـاهـج، وإقرار الضرورة والعلية، وتوسيع مضمون الحركة وإقـرار النسبية. ففي ثنايا الحكمة المتعالية، نعثر على آراء طموحة ومتقدمة،

ليست فقط متجاوزة لعصرها، بل إنها متجاوزة للمراحل الأولى لعصر النهضة والتنوير. لقد جاءت فلسفة ملا صدرا، مفعمة بكثير من الأفكار التطورية والجدلية والنسبية.. وهذا ما يميز منحاه الفلسفي ورؤيته الإيجابية للعالم؛ فهو ينتمي إلى ذات الرؤية العلمية المعاصرة القاضية بجعل المعرفة طريقاً لإيجاد الوجود وإيلاده، فهو يرى «الحكمة سبباً لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سبباً لنفس الوجود».

* * *

من ناحية أخرى، نعزو الأسباب الأساسية لذلك التداخل المادي ـ المثالي في الفلسفة القديمة، وبخاصة في ما نعرضه الآن من أفكار تنتمي إلى الصياغة الشيرازية، التكاملية المبدعة. نقول، إن مردّ ذلك، إلى طبيعة الرؤية المزدوجة لحكيمنا. فالفلسفات العليا لا تبحث في الطبيعة المعزولة عن عالمها الأعلى، بل إنها تنظر إليها بوصفها وحدة متداخلة، متكاملة، يتصل فيها العياني بالمجرد، ويتواصل الاثنان معاً ـ المادة والعقل ـ بالمثال. إنها ليست مجرد رؤية تنتمي إلى حقبة تاريخية فحسب، حتى نسوغ نسبتها إلى معطى رؤيوي تاريخاني منمط؛ بل هي ضرورة معرفية يتحكّم فيها هاجس ثقافي مشحون بفلسفة إيمانية، تنطلق من حقيقة تصورية، تأسيسية، تتعلق بتكامل العالم المادي مع عالم الروح. نعم، لعلّه حصل نوع من التردد والاضطراب في محاولة تكييف القول الفلسفي مع المعطى التأسيسي للرؤية الإسلامية. كانت السينوية محاولة مبكرة أو ربما مغامرة ثورية في هذا الاتجاه. لكن أيّاً كانت الأزمات التي اعترضت هذه السينوية، والمطبّات التي وقعت فيها، فإننا نثمّن القدرة الفائقة، الخلاّقة للمشروع السينوي، كخطوة رائدة في تأسيس القول الفلسفي على قاعدة المعطى الروحي والمعرفي للحقائق الإسلامية. هذا التأسيس الواعي بأهمية ـ أو بالأحرى ضرورة ـ إدماج عالمين ظلاّ حتى حين متنافرين ـ أعني الأفلاطونية والأرسطية ـ هما اللذان جعلا من المشروع السينوي تراثاً فارقاً في المنظور الرشدي التجزيئي، الذي نحا في ما

بدا له محاولة للتصحيح، إلى إعادة فصل الأرسطية عن الإضافات والتحويرات السينوية. هذه الرؤية الأصيلة في المشروع السينوي، هي ما تفطن إليه حكيم شيراز، الذي بدا أكثر إصراراً على أن يتجاوز بالسينوية كافة المآزق المعرفية والمنهجية.

الأفلاطونية بالنسبة لحكيم شيراز ليست ترفاً فلسفياً، بل هي حاجة ابستمولوجيَّة، جاءت هنا كاستجابة للأبعاد الروحية للفكر الإسلامي. لا ننسى كما أوردنا في المقدمة، الظروف التاريخية والبيئة الثقافية التي عاصرها ملا صدرا، حيث الأفلاطونية كانت الخيار الأسمى لدى فلاسفة إيران.

* * *

عالم الطبيعة في فلسفة ملا صدرا، عالم كثرة وتعينات. إنه ليس مجرد تجلٍّ وهمي وشبحي لما هو أعلى. وإن كان ملا صدرا قد أعاد طرح المثل الأفلاطوني بمزيدٍ من التحقيق والتجديد، إلاّ أنه دافع عن تعين الممكنات وكثرتها، أي الإقرار بالعالم المادي الخارجي، وجعل المعرفة به ممكنة انطلاقاً منه وليس من عالم المثال. هنا مفترق الطرق بين ملا صدرا وأفلاطون. والوحدة في نظر حكيمنا، لا تنحصر في المعنى العرفاني الشطحي الذي يفسر الوحدة كفيوضات نازلة إلى عالم وجد ليعكس ويعرض الحقيقة، لا ليوجد هو على نحو حقيقي، بل إنه يعالج هذه الوحدة من داخل عالم المادة أيضاً، وفي ضوء رؤية ديناميكية للمادة. إنّ نظرية ملا صدرا الطبيعية، لا تلتقي مع النظرة الميكانيكية للعالم. إنها بالأحرى رؤية تقرُّ بالصيرورة الدائمة للعالم، وتجعل شروط هذه الصيرورة كامنة في طبيعة المادة ذاتها. إنها وحدة وجود متحرك، وفي حركته ينتج أوضاعاً وماهيات مختلفة. وخلف هذه التغيرات المستديمة، هناك جوهر واحد يحافظ على وجوده؛ هذا الجوهر هو في مقام الثابت والمتحوِّل في آن. لعل الوضع العلمي لم يكن يومها على مستوى كافٍ من النضج لاستيعاب هذه الفلسفة التطورية. ولم يكن البحث الفيزيائي قد توصل

إلـى نظـريـة الطاقـة، لكي تأخذ فلسفة ملا صدرا مكانتها الرائدة في الطبيعيات المعاصرة.

* * *

لـقـد مـرَّ معنـا تقسيـم الـوجـود إلى ثلاثة أقسام ـ تعرف بالمواد ـ، هي الواجب والممكن والممتنع. هذا التصنيف المبدع في فلسفة ابن سينا، أمكن تـوفيـر تـقريب معقول لحقيقة العلاقة بين الله والعالم. ومع ملا صدرا، حيث خطـا بهـذه السينـويـة إلى أبعد ممَّا كانت تطمح إليه، أصبحت العلاقة بين الله والعالم، علاقة وحدة وكثرة في آنٍ معاً. أي علاقة واجب مانح للوجود بممكن مفتقر للوجود. علاقة جعلية بسيطة كما سبق في تحليلنا. فهي من هذه الناحية علاقـة وحـدة. أمَّـا من الناحية الأخرى، فهي علاقة تمايز بين واجب الوجود بالذات وممكناته الموجودة والمتعينة في الخارج على سبيل التشخص والكثرة. إذاً، البحـث فـي العـالـم، يقصـد منـه فـي الفلسفـة القـديمـة، وتحديداً عند المشائيـة، البحث في مصدر خلق العالم، حدوثه أو قدمه. . كيفية الصدور أو مراحلـه. . وعند ملا صدرا، لا بد من طرح السؤال الرئيسي: كيف ومن أين أتت الكثرة إلى العالم؟

مـا نستـفيده هنا، هو أن العالم محط الممكنات. فالبحث في العالم هو فـي الحقيقـة بـحث فـي وجـود الممكـن والماهية. لكن لا بدَّ من الأخذ بعين الاعتبار حقيقة العالم فـي فلسفـة الأوائـل. فهي حقيقة أوسع من كونها عالماً للأجسام والأشياء الظاهرة. أي الواقع المادي الفيزيائي، كما نصطلح عليه في العـرف العلمـي المعـاصـر. العالم هو أوسع من المعطيات الحسية والأجسام المـادية. بل إنه يشمـل أيضـاً النفس والعقل والروح وعالم الإنسان. فالقدامى يتحدَّثون عن النفس الكلية باعتبارها روح العالم، في حين تمثّل الطبيعة فعله. العالم فـي نظـر إخـوان الصفا مثلاً، يشمل كافة الأجسام الموجودة من الفلك المحيـط إلى الأجسام الجزئية الواقعة تحت القمر، أي الأرض. فالعالم يصنَّـف إلـى قسميـن: عـالـم علوي، وعالم سفلي؛ عالم للأفلاك وعالم كون وفساد.

ولكون العالم من حيث حلول النفس الكلية في جميع أجسامه الفلكية وما دون ذلك يماثل حال استيلاء الروح على جسمه، سماه إخوان الصفا «الإنسان الكبير». العالم إذاً، هو هذا الإنسان الكبير، أو بتعبير أوضح، هو ما دون الله. من هنا يتعين على الباحث في العالم أن يتناول الجانبين معاً؛ أي الطبيعيات باعتبارها عالم الأجسام، أي العالم المادي، وأيضاً ما يتعلق بالنفس والعقل وعالم المثال.

* * *

أقول، وبما أن عالم الطبيعة، هو عالم ممكنات، فهو عالم كثرة وتمايز. وهذا إنّما يعني علاقة تجاور في المكان وتقدم أو تأخر في الزمان، وعلاقة تأثر أو تأثير، واتصال أو انفصال. وهذا ما يجعل البحث في الطبيعيات، ينصرف إلى بحث موضوع الأجسام والجوهر والمكان والزمان والحركة والعلل والاتصال والانفصال ومسألة الجزء، واللاّتناهي.. أي الموضوعات التي تدخل في نطاق لواحق الأجسام الطبيعية كما ورد في كتاب الطبيعة لأرسطو، وتبعه ابن سينا، وهي: الحركة، السكون، الزمان، المكان، الخلاء، التناهي، الجهات، التماس والالتحام والاتصال والتتالي..

يعرف ملا صدرا العلم الطبيعي من خلال تحديد موضوعاته ومبادئه بقوله:

«فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغيير والمبحوث عنها فيه هي الأعراض اللاّحقة له من هذه الحيثية، سواء كانت صوراً أو أعراضاً أو نسباً، ويسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها إلى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفتها. فبعضها موضوعات لها، وبعضها آثار وحركات تصدر عنها، ولا شك أن للأمور الطبيعية مبادىء وأسباباً»[1].

* * *

(١) الأسفار: ج٥، ص ٢٦٤.

إن البحث في العلم الطبيعي، يفرض بحث المقولات، التي تمثل المنتهى الأجناسي ـ الأجناس العليا ـ حيث تنحل أنواع الماهيات. وبما أن العالم هو في أصله محل ممكنات وماهيات، فإن أولى مظاهر الكثرة في العالم، هي بحسب التشخصات العارضة للماهيات والتلبسات المميزة لبعضها البعض. فهي بتعبير آخر، انقسام الماهيَّات بحسب القسمة الأولوية إلى جواهر وأعراض. فالعالم، هو محل الجواهر والأعراض؛ فلا يخلو العلم منهما. إنها بمثابة الثابت والمتحول في العالم. وبما أن العالم هو مسرح للثابت والمتحول، لا يخلو منهما، فإنه أيضاً لا يخلو من جواهر وأعراض. وبما أننا لا نستطيع نفي الثابت والمتحول عن العالم، فإننا لا نستطيع تبعاً لذلك نكران هذه القسمة الأولية بين الجوهر والعرض، لأن نكران إحداهما، سيجعل العالم محلاً إمّا للجواهر فحسب أو الاعراض وحدها. أو بتعبير آخر، عالماً للثابت أو عالماً للمتحوِّل فقط. على أساس هذه القسمة الأولية للثابت والمتحول، المساوقة للجوهر والعرض، تقوم باقي الموضوعات وتتفرع معظم أبحاث وموضوعات العالم.

ـ في الجوهر وأقسامه

ذكرنا سابقاً أن الماهية ـ بحسب القسمة الأولية ـ تنقسم إلى جوهر وعرض. وربطنا بهما الثابت والمتحول باعتبار أن الجوهر، يفترض فيه الاستقلال والثبات.. في حين يفترض في العارض الحاجة إلى معروضه، والتحول؛ إذ العارض لا يبقى زمانين.

الجوهر وجود قائم بذاته، مستقلٌّ لا يحتاج إلى أيّ موضوع في تحققه وقيامه، وهذا عكس العرض تماماً، حيث لا يوجد على نحو الإستقلال. الجوهر وتسعة مقولات أخرى عرضية، يشكل عشر مقولات، استقرأها المشّاؤون، واعتبروها أجناساً عالية، لا يسمو عليها جنس؛ إنها بسائط، غير مركبة من جنس وفصل، فلا جنس أعلى منها. إذا كان الأمر كذلك، فإن تعريف الجوهر أو العرض، أمر غير ممكن. لكن من باب التعريف «بوصف

لازم للـوجـود»، ذكـروا أن الجوهر، هو الماهية التي إن وجدت في الخارج، وجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها. أي إذا وجد في الخارج، وجد إما لا في موضـوع، كمـا الجـواهـر العقلية، أو وجد في لا موضوع مستغنٍ عنه «كالبعد والـقرب بيـن الأجسـام». أمـا العـرض، هـو الماهية إذا وجدت في الخارج، وجدت في موضوع مستغنٍ عنها.

* * *

الجوهر أقدم الماهيات. إنه سابق للعرض، وهو من البسائط والأجناس العاليـة كمـا تقدم. مستغنٍ عن الموضوع، فلا يوجد في محل مستغنٍ عنه في الوجود. الجوهر والعرض، هما الوجودات الممكنة، لذا لا يطلق على واجب الوجود أو الممتنع. لسبب بسيط، هو أن الممتنع (= العدم) لا ماهية له. أما واجب الوجود فماهيته إنيته. والجواهر والأعراض إنما تطلق على ما كان وجوده بغيره وليس بذاته، وعلى من له ماهية مغايرة لوجوده. يقول ملا صدرا:

«قـد علمت أن كل موجود إما أن يصح أن يقال إنَّ إنيته مهيته بمعنى أن لا مهيـة لـه إلاّ الوجود الصرف الذي لا أتم منه أو لا يصح. فالأول قد سلف بعض أحكامه بحسب المفهوم [. . .] وكلامنا الآن في ما وجوده غير ماهية، بـالمعنـى الذي سلف منا ذكره، أي ليس وجوده بذاته بل بغيره، فأقدم أقسام هـذه المـوجودات هو الجوهر، وذلك لأن هذا الموجود لا يخلو إما أن يكون في محل أو لا يكون. والمراد من كون الشيء في المحل، أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعاً معه لا يجوز مفارقته عنه»[١].

* * *

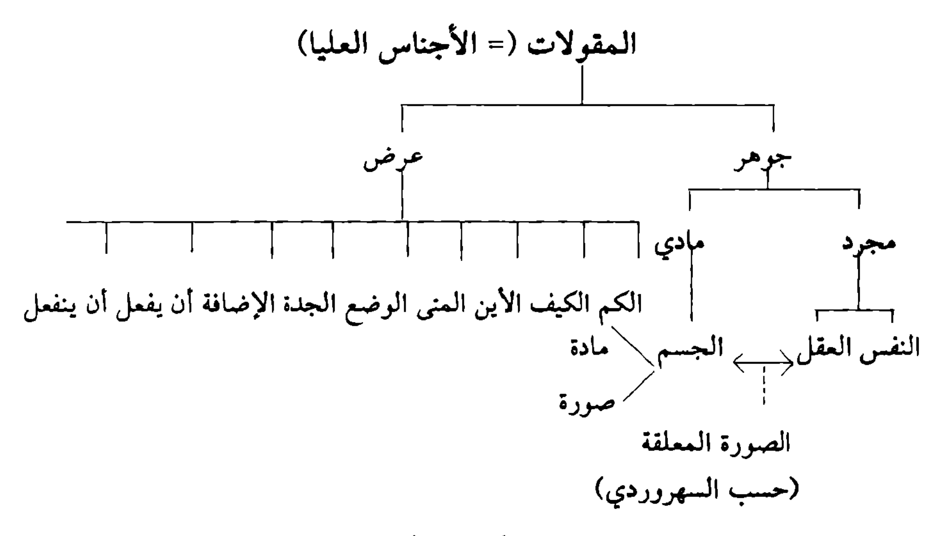
وقد ذكروا للجوهر خمسة أقسام، هي: المادة والصورة والجسم والنفس والعقل. وذلك بموجب لحاظات استقرائية لوجود الجوهر. فإذا تجرَّد الجوهر

---

(١) المصدر السابق: ج٤، ص ٢٢٩.

عن المادة ذاتاً وفعلاً، فهو العقل، وإذا تجرد عن المادة ذاتاً وتعلق بها فعلاً فهو النفس، وإذا كان حاملاً للقوة فهو المادة وإذا كان مفيداً لفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاثة، فهو الصورة الجسمية، وإذا كان ممتداً في الجهات الثلاثة فهو الجسم. ويعرف ملا صدرا هذه الأقسام كالتالي:

«وإذا ثبت ما ذكرناه فيكون الأقسام الأولية للجوهر على مذهب أولئك القوم خمسة، لأنه إما أن يكون في محل أو لا يكون فيه، والكائن في المحل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه. أما أن يكون محلاً لشيء يتقوم به أو لا يكون والأول هو الهيولى والثاني لا يخلو إما أن يكون مركباً من الهيولى والصورة وهو الجسم أو لا يكون، وحينئذٍ لا يخلو إمَّا أن يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجهٍ من الوجوه وهو النفس أو لا يكون وهو العقل»[1].



ويستطرد بعد ذلك موضحاً: «والأجود في هذا التقسيم أن يقال: الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة، فهو الجسم وإلاّ فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه، فصورة إما امتدادية أو طبيعية أو جزء

(١) المصدر السابق: ج٤، ص ٢٣٤.

هـو به بالقوة فمادة وإن لم يكن جزء منه، فإن كان متصرِّفاً فيه بالمباشرة فنفس وإلاّ فعقل، وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني مادة للصورة الإدراكية التي يتحصّل بها جوهراً آخر كمالياً بالفعل من الأنواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية»[1].

* * *

إذاً، نستطيع الآن توضيح المطلب ـ كما بيّناه من خلال الرسم البياني ـ كالتالي؛ هناك ماهيَّات أو ممكنات هي ما يشكل عالمنا، تنتهي تفكيكياً عبر سلسلة من الأجناس المتفاوتة إلى جنس أعلى هو المقولة. والمقولات هي عشرة تتألف من الجوهر وتسعة مقولات عرضية؛ هي: الكم، والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والجدة، والإضافة وأن يفعل وأن ينفعل. وينقسم الجوهر إلى مادي ومجرد. وما دام أن الأعراض هي تابعة للجواهر غير مستغنية عنها، فإنها تخضع لهذا التقسيم بحسب عروضها لإحدى أنواع الجواهر. فإذا كان الجسم جوهراً قائماً بذاته مستغنياً عن الموضوع، جوهراً مادياً؛ فإن الكيف وهو من المقولات العرضية، إذا تعلقت بالنفس، كانت من الكيفيات النفسانية المجردة، وإذا تعلقت بالمحسوس، كانت من الكيفيات المحسوسة المادية. فالجوهر إذاً، ينقسم على أساس مادي وتجريدي. فالتجريدي يشمل النفس والعقل، ويشمل أيضاً، الصور المعلقة وعالم المثال الإشراقي، الذي يعتبر واسطة بين عالم العقول والأجسام المحسوسة. أما المادي، فهو الجسم؛ وهو يتألف من جوهرين: مادة وصورة. إذاً، المعالجة سوف تأخذ هذا المخطط، أي البحث في أنواع الجواهر ثم يليه البحث في الأعراض.

---

(١) المصدر السابق: ج٤، ص ٢٣٤.

الجواهر

التقسيم الذي ذكرناه آنفاً للماهية إلى جوهر وعرض، هو تقسيم انتزاعي، يقوم على أساس لحاظ ذهني مقارناتي، بين مختلف الموجودات. فهناك وجود يحتاج إلى موضوع في الخارج وآخر مستغنٍ عنه. وكون الجوهر والعرض انتزاعيين بهذا المعنى، فهما من المعقولات الثانية. فلا مجال إذاً، لنفي الجوهر، سواء المادي منه أو المجرد، لأن ذلك يلزم عنه انقلاب الأعراض إلى جواهر، طالما أننا افترضنا وجودها ممكناً لا في موضوع مستغنٍ عنها.

المادي والمجرد

في البدء نرى من الأهمية، توضيح هذه الثنائية ـ مادي/ مجرد ـ في ضوء الإختلاف التداولي لمصطلح مادة، تحرياً للدقة في الاستعمال. فقد نواجه في الأبحاث الفلسفية القديمة، أنواعاً مختلفة من الاستعمالات لمصطلح «مادة». ولا غرو في أن الذّاهل عن ملاك الخلاف التداولي للمصطلح، معرض لا محالة إلى الخلط بينهما. فما معنى المادي هنا، الذي نعتبره قسمة أولية ـ أخرى ـ للوجود؟ إننا نستخدم هنا كلمة مادي مقابل المجرد. وهذا إنما يعني أن المجرد هو المأخوذ باعتبار العقل، المنتزع من خصائصه المادية أو ذلك الغير متوفر على خصائص مادية أصلاً. لقد سبق وذكرنا بأنَّ الذهن يملك قدرة فائقة على التجريد، بحيث يستطيع تعقُّل الوجودات المادية الخارجية داخل الذهن. هذا هو فعل التجريد. والمتعقل هاهنا هو المجرَّد. إننا حينما نجرد الموجود الخارجي، فإننا نجعل منه شبيهاً للمجردات التي لا وجودماديٌّ لها أصلاً. المجرد هو غير المادي. لكن ما معنى المادي هنا؟!

لقد سبق في بحث الوجود، الإشارة إلى المواد الثلاث التي ينقسم إليها الوجود. وذكرنا بأنها قسمة تابعة للتداول المنطقي حيث تستعمل في تحديد

العلاقـات المحتملة ما بين القضايا ومحمولاتها. فذكروا أن للنسبة بين القضية والمحمول ثلاث كيفيات: الوجود، الإمكان، الامتناع. ومنها استلهم التقسيم أعلاه للوجود بحسب نسبة الوجود إلى الموجود؛ إلى واجب وممكن وممتنع. في القضية المنطقية، يقال عنها «مادة القضية» وفي فلسفة الوجود، أطلق عليها «المـواد الثـلاث». كـذلـك أطلق المناطقة ذلك على القضايا التي يتألف منها القيـاس، وهـي المقـدمـة الصغـرى والكبرى، وتسمَّى ـ مادة القياس ـ. فهذا الاستعمال بهذا المعنى، هو استعمال منطقي بحت.

وللمـادة معنـى آخـر، يـراد منهـا فـي الطبيعيـات وفـي الفيـزيـاء. وهـي المـوجود المتلبس بجملةٍ من الخصائص والصفات المادية المحسوسة. وهو المعنـى الذي يتبادر إلى الذهن في التداول العلمي المعاصر. أما في التداول الفلسفي، فإن للمادة معنى خاصاً يختلف عن معناها الفيزيائي، وهو المعنى الذي يكاد يقترب من المعنى اللغوي العام للمادة، بمعنى الذي يمدُّ ويمنح. أي هـي المـوجـود المعدّ أو المهيء لوجود موجود آخر. وعادة ما يراد من لـفظ مـادة في الفلسفة، المادة الأولى أو الهيولى. إذاً، حينما قسمنا الوجود إلـى مـادي ومجـرد وقلنـا إنَّ الجـوهـر والأعـراض، منهـا المـادي ومنهـا المجـرَّد، فـإن مقصـودنـا هنـا المـادي المتعلـق بالجـوهر الجسماني، مقابل المجـرَّد المتعلـق بـالجـوهـر النفسـي أو العقلـي. كمـا عنينا بالمادة الداخلة فـي تـكـويـن الجـوهـر الجسمـانـي، بـالهيـولى، التي هي بمثابة استعداد أو قـوة محـض لـوجـود الأجسام، ويقابلها الصورة. إذاً للمادة أكثر من معنى، فهـي إمـا نسبـة محتملـة بيـن الـوجـود والموجود أو القضية والمحمول، أو هـي القضـايـا ذاتهـا المـؤلفـة للقياس المنطقي. أما المعاني الباقية، فهي إمَّا معنى يراد لهـا ضمـن ثنائية مـادي/ مجرّد، أو ما يراد لها ضمن ثنائية مادة/ صـورة. فـي الأولـى معناهـا الفيزيائي الحسي الجسداني. في الثانية، معناها الفلسفي الهيولاني.

ـ المشكل الكوسمولوجي: مدخل عام إلى دراسة الجوهر الجسماني

يعتبر السؤال الكوسمولوجي من بين أقدم الأسئلة التي وردت على ذهن الإنسان، منذ أُلقي به على هذا الكوكب. إنه حقاً سؤال يرجع إلى ما قبل الحضارة الهيلينية أو السومارية. وإذا كانت الأديان هي أقدم مصادر المعرفة في حياة البشر، قد تناولت مسألة الخلق ونشوء العالم؛ فهذا يؤكد على أن هذا السؤال، ضارب في عمق التاريخ الإنساني. إذاً، هو سؤال يتصل بوجود الإنسان ويترجم قلقه الوجودي. لكننا حينما نريد استعراض أقدم نسق فلسفي تناول المشكل الكوسمولوجي، فإننا نعود إلى العصر الهيليني، لنقف على آثار آباء الفلسفة الإغريقية، وعلى رأسهم طاليس الملطي (٦٤٠ ـ ٥٦٢). لقد كانت آراء طاليس واثنين معه من الملطيين الطبيعيين ـ انكسماندرس وانكسمانس ـ أقدم الآراء حول الطبيعيات التي وصلتنا عن الحقبة ما قبل ـ سقراطية. وحتى وإن كانت آثارهم قد اندرست، فإن أرسطو قام بما يمكن اعتباره تاريخاً للفلسفة الإغريقية القديمة، فتضمنت كتاباته إحالات مسهبة على هؤلاء. لقد بحث طاليس في أصل نشأة الكون ولو شئنا الحديث بلغة أرسطو، فإنه كباقي الفلاسفة المعاصرين له من الملطيين، كانوا منهمكين في السؤال عن الهيولى الأولى. لقد انتهى البحث بطاليس إلى إقرار تلك الفكرة السائدة لدى حضارة ما بين النهرين، ألا وهي أن الماء هو أصل الكون، وجوهر الأشياء. أما الأرض، فقد تراءت له بمثابة اسطوانة مسطحة على الماء. وكان لمعاصره انكسماندرس، رأي مختلف تماماً، وإن كان قد أبقى على شيء من تلك النزعة الإحيائية Animism التي اصطبغت بها آراء الفلاسفة الملطيين. فقد أقام ضرباً من التمثيل ما بين كيفية تشكل السحاب، وكيفية تشكل السماء، فارجع علّة ذلك إلى البخار المتولد من البحار (الماء). فالبحار (= الماء) عند انكسماندرس، تمثل أقدم صور الحياة. فأولى الكائنات، هي أسماك البحر ومخلوقاته. وهذا يؤكد على أن انكسماندرس، لم يقطع نهائياً مع الجوهر

المـائـي، كما في كوسمولوجيا طاليس الملطي. لكن انكسماندرس، رغم كل ذلـك، يـرى أن المـاء لا يشكل جوهر كافة الأجسام. من هنا قال باللاّمتناهي و Apeuron وهو عبارة عنى بها العماء (CHAOS). والبرون أو الخاووس، هو عمـاء محض غيـر متعيـن ولا تخوم له، منه تأتي الأشياء كلها. فالكون بأسره محتـوى في اللاّتناهي أو العماء. ومن هذا العماء المختلف عن كل شيء ـ أي الذي لا يحمل أية صفة أخرى غير العماء ـ تأتي الأشياء.

عند انكسمانس، ثالث الفلاسفة الملطيين، الذين تأثروا بانكسماندرس، يكـون للحـرارة والبـرودة دور أساسي في تشكل الأشياء. فالأصل أو إن شئت فـالجـوهـر الأول فـي نظـر انكسمـانس هو الهواء. فبفعل التخلخل والتكاثف المستـديـم تظهـر الأشياء. هناك نشوء متعدد للأكوان. هذه التي تتوالد بصورة مستمـرة وتـفنى فـي هذا اللاّتناهي. ويبقى العماء هو الأزلي والخالد في هذه الحركة المستديمة.

طبعـاً، هـذه الـرؤية الملطية التي رأينا كيف ـ رغم اختلاف نظرتهم إلى الجوهـر ـ تمحورت حول فكرة الماء، سوف تستبدل فيما بعد، بآراء مختلفة، إن لـم نـقـل مناقضة تماماً. فمع ورود هيروقليط، سوف تشهد الكوسمولوجيا اليونانية تحولاً كبيراً في رؤية الأشياء؛ هو التحول الذي تترجمه عملية الانتقال مـن الـرؤيـة استاتيكيـة السلبيـة، إلـى الـرؤيـة الديناميكية الأكثر إيجابية. فمع احتفاظـه بأساس الرؤية الملطية للكون ولو في نطاق تفسير التحولات الواقعة، بالتخلخل والتكاثف، وأيضاً عملية التحول المستمر للأكوان، فإنه نحا اتجاهاً مناقضاً للإيليين، وتحديداً بارمنيد، الذاهبين إلى نفي الحركة. ربما لا نستطيع المجازفة بالقول إنَّ هرقليط كان يعتبر النار جوهر الأشياء بالمعنى نفسه الذي أريـد للجـوهـر عنـد الفلاسفـة الملطييـن. نـعم، هي هنا جوهر دائم، بمعنى المتـواصـل الفعالية والحراك. ذلك بأن هيرقليط في الأصل، هو صاحب نزعة جـدليـة تطـوريـة. فـلا وجـود للثـابت عند هيرقليط. فالتغير الجارف للأشياء والتحول الذي يطـال مختلـف الأوضـاع، هو الحقيقة الثابتة الوحيدة؛ فكل ما

حـولنـا ومـا يحيـط بنا، متحرِّك، متغير، فلا وجود للشيء الثابت. وكما قال: «إننا لا نستحـم فـي النهر مرتين». الحركة حتمية متصلة بالأشياء، وهي ناشئة عن أساس صراع الأضداد. فتوقف الصراع هو نهاية وفساد للكون، فالحياة لا تخصـب إلاّ بـالصـراع وبـالتالي الحركة والتغيير. إن الحركة عند هرقليط هي طبيعة لا تنفك عن الكون. فخلف الأضداد وفي ثنايا الصراع، تكمن الوحدة. الوحدة هي ما يستمر داخل هذا الصراع؛ هذه الوحدة هي النار. فالأشياء تنحل جميعها إلى نار كما أنه من النار تنشأ الأشياء الأخرى، وهو ما يعني أن الحركة هي أساس نشوء الأشياء.

ومع أنباذوقليس (٤٩٤ ـ ٤٤٤)، سوف يكون لنشأة الأشياء جوهر آخر؛ هـذه المـرة سيتعلـق الأمـر بـالعناصر أو الاسطقسات الأربعة: الماء، الهواء، التراب، النار. حيث بائتلافها تنشأ الأشياء وبافتراقها تفنى. إنَّ التنوع الحاصل في الأشياء، هو راجعٌ إلى حركة الاتصال والانفصال في هذه العناصر، أي في أشكال اتصالها وانفصالها بنسبةٍ ما. هذه العناصر، هي في رأي انباذقليس، خالدة، كخلـود اللاّمتناهي في فلسفة انكسماندرس. والتحولات التي تجري في الأجسام، راجعة إلـى عملية اتحاد أو انفكاك بين هذه الاسطقسات. والعلّة المؤلفة أو المفككة بينهـا، هـي المحبة أو الكراهية. جدل المحبة / الكراهية، ليـس علـى نحـو الجـدل الصـراعي المفتوح أمام غلبة أحد الطرفين، في ظلٍّ شروط محددة؛ بل يأخذ طـابعـاً دورياً، تناوبياً. أي كلما التأمت الاسطقسات واتحـدت، تبـدأ الكـراهيـة فـي مطـاردة المحبَّـة، حتـى تتمكـن منهـا فتبـدأ الاسطقسات في التفكك والانفصال؛ والعكس أيضاً صحيح.

من الناحية الأخرى، ينبري انكساغوراس (٥٠٠ ـ ٤٣٢ ق.م)، ليواصل عمليـة تـرميـم وضـع الكـوسمولـوجيا الملطية، محاولاً امتلاك الجوهر الأول للأشيـاء. لـقـد تـراءى العالـم لأنكسـاغوراس، وهو من الأيليين، عبارة عن مـوجـودات مـركبـة، تتـألـف مـن بذور أو متجانسات Homoemories. عالم انغـزاغـوراس يذكرنا بقاعدة لافوازييه، حيث لا شيء يولد ولا شيء يفنى، بل

هناك فقط اتحاد وتخلخل بين العناصر، أي هناك فقط، تحولات بين الأشياء. ففي اعتقاده، أن هذه البذور لا نهاية لها. والأجزاء مهما انقسمت، فإنها تحافظ على خصائصها. ويعزو انكساغوراس حركة الأجسام إلى الـ (نوس) Nous (= العقل). فالأجسام في نظر هذا الفيلسوف قاصرة عن الحركة؛ أي أن الحركة ليست ذاتية لها. هذا الـ (نوس) أو العقل، المفارق البسيط، المجرد، القائم بذاته، يحمل الصفات ذاتها التي سوف يحظى بها العقل في الفلسفة المابعد ـ سقراطية. الأمر الذي يظهر مدى قوة تأثير رؤية انكساغوراس للعقل على اللاّحقين له، وتحديداً أفلاطون وأرسطو؟ هذا مع أنه أبقى على المسلمة الملطية القائلة بتعدد الأكوان وحقيقة اللاّتناهي.

هذه النزعة الإحيائية المفرطة، والنظرة المفارقة للمادة، سرعان ما تعلن عن تهافتها، مع رائد مدرسة ابديرا، ديمقراطيس. هذا الفيلسوف الموسوعي الذي استطاع أن يضع ولأول مرة في تاريخ الكوسمولوجيا اليونانية تصوراً واضحاً عن «الذرة». نعم، لقد أقام هو الآخر نظريته على أساس معطيات الفلسفة المالطية، خصوصاً ما يتعلق منها بفرضية العماء اللاّمتناهي، حيث ينشأ الجوهر الأول للعالم. كما حافظ على نظرية تعدد الأكوان، وتصوره الاسطواني للأرض. بيد أن الجديد والمبتكر في طبيعيات ديمقراطيس هو نهجه في تناول موضوع الذرة. فعنده، العالم يتألف من ذرات صغيرة ودقيقة غير مرئية، لا تتجزأ. ولهذه الذرات صفة أزلية. ويعزى اختلاف الأجسام إلى أحجامها وهندستها وترتيبها. وقد أقرَّ ديموقراطيس بالخلاء، واعتبره ضرورياً للحركة. فالكون ينشأ في نظره بفعل انفصال شذرة من تلك الكتلة اللاّمتناهية. هذه الشذرة مع توفر شرط الخلاء والحركة الذاتية لها، وهي حركة دوامية Tourbillon كما عند انكساغوراس، سرعان ما تتحول إلى كون جديد. إذن، أصل نشأة الكون، هو الحركة التي تنتهي إلى خلق نوع من التدافع والتصادم بين الذرات الأخفّ والأثقل، مما ينتج عنه تشكل تدريجي للعالم. هذه الحركة هي طبيعية في الأجسام، وليست نتيجة محرك مفارق كما هو شأن الـ (نوس) عند انكساغوراس.

وعلـى الرغم من أن مرحلة ما بعد السقراطية، كانت قد قلبت الموازين، مـع اكتسـابهـا مـزيـداً مـن النضـج والريادة بحكم امتلاكها النظرة الأقرب إلى المـوضـوعيـة، وأيضـاً انضباطهـا المنهجـي المزيد. إلاّ أنها ظلت مدينة لكل التساؤلات الكوسمولوجية الكبرى، التي فجرها الملطيون والايليون، محتفظة بأهم المبادئ والمسلمات التي توصل إليها أولئك النفر. نعم، قد كان من أمر أفـلاطـون بعـد ذلـك، أن أعـاد ربـط العـالم بالمثل، على خلاف ما تقرر عند ديمقرطيـس، وكـان ذلك لأسباب وغايات مقصودة لحلّ عدد من الإشكالات الميتـافيزيقيـة عند أفلاطون. مع أنه لم ينف الحركة كما هو الأمر لدى بارمنيد أوزينون، بل أقـرهـا، وأدخـل مفهـومـاً جديداً في الفلسفة عن الحركة، حدّد مسـارهـا مـن الشـيء إلـى ضـده. إنهـا حركة بين الأضداد. وقد لقي موضوع الطبيعة اهتماماً كبيـراً مـن قبل أرسطو، بل إليه يعود فضل التأريخ لأهم الآراء حول الطبيعة في اليونان القديمة، وتحديداً، آراء الملطيين السابقة. وقد خالف أرسطو أستاذه أفلاطون في نفي ذاتية الحركة للأجسام، بل لقد اعتبر التغيير من طبيعـة الأشيـاء. وخـلافـاً لبرمنيد في مذهب السكون، وأيضاً خلافاً لهيرقليط في مذهب الحركة المطلقة، أقر بالحـركة والسكون معاً. فالحركة، وتأسيساً على المنظور الأفلاطوني، هي حركة بين الضدين؛ أي أن للحركة منتهى. إنها حركة متخللة بالسكون، الذي يدخل طرفاً في مفهومها. فلا يمكن تصور حركة مـن دون سكـون. لقـد زاد أرسطو على التعريف الأفلاطوني للحركة ما يجعل منه تعريفاً كـاملاً إلـى حـدّ ما من الناحية الديالكتيكية. فالحركة بين الأضداد، هـي ـ لـو شئت ـ تعبـر عن مرحلة سلبية من التحول الديالكتيكي للأشياء. إن الحركة الديالكتيكية هي حركة تكاملية، تركيبية، تنتهي إلى ما هو أسمى من الأطروحة ونقيضها. هكذا، نجد عند أرسطو الحركة هي انتليشيا، أي خروج من القوة إلى الفعل، في سيرورة نحو الكمال. هذه الحركة تقع في ثلاث مقـولات، هـي الكيـف والكم والأين. وبناء عليـه، يكون أرسطو قد حدّد منذ البـدايـة، وبصـورة واضحـة، الثـابـت والمتحول في وجود الأشياء. وواضح

ـ أيضاً ـ أن أصل الأجسام عند أرسطو هو مادة، بسيطة، متصلة، وليس ذرات منفصلة. الجوهر الأول للأجسام، مادة ـ هيولى ـ لا صفة لها وهي محض استعداد وقوة خالصة، تكوّن هي والصورة الجسم المادي. هذه النظرية ظلت سارية إلى العهود المتأخرة، وتمثّلها المشاؤون العرب والمسلمون فيما بعد.

* * *

ـ في الجوهر، والجواهر الفردة

لقد كان للحدث الإسلامي في الجزيرة العربية، تأثير عميق وجذري، على الثقافة العربية؛ هذه التي لم تكن كنظيراتها في فارس واليونان والهند والصين. . حيث برزت فلسفات وأنساق تصورية عن طبيعة النشوء والكون وحقيقة الأجسام. لقد كان التصور الكوني السائد يومئذٍ في البلاد العربية ما قبل الإسلام، تصوراً سحرياً يفسر الحوادث الكونية تفسيراً كهنوتياً ويعزو القوة الذاتية للأشياء إلى كائنات مفارقة كما يسلم بتحكم الأرواح الشريرة.

نعود لنؤكد، بأن الوحي الإسلامي كان قد أدّى الدور الأساسي على مستوى تحول الرؤية الكوسمولوجية العربية، من نمط التفكير السحري الكهنوتي إلى نمط التفكير العلمي الإيجابي. الشيء الذي أوجد أرضية متينة لقيام تصورات على غاية من الأهمية، تمثّلت في الحركة العلمية والعقلية التي قادها عدد من المتكلمين، وتكاملت بصورة أنضج مع التيار الفلسفي، وتحديداً المشائي. وقد كان أبو الهذيل العلاّف، أول المتكلمين الذين خاضوا في موضوع الذرة أو الجزء الذي لا يتجزّأ. وهو آخر جزء تتوقف عنده قسمة الأجسام. وقد اعتبر الذرة جوهراً بسيطاً، لا يحظى بأبعاد الجسمية الثلاثة؛ أي الطول والعرض والعمق.

هنا يتعيّن علينا الانتباه، إلى أن الجدل الطاغي بين المتكلمين بهذا الخصوص، وتضارب الرؤى واختلافها، كان قد اتخذ له منحى خطابياً، كما كان يستمد مصداقيته من معايير دوغمائية بحتة. لذا جاءت آراؤهم في الأجسام

والـذرة بـالـذات، محـاطـة بافتراضات تخمينية، ظلَّ الغرض منها، هو إثبات قضيـة مـا أو التنصـل مـن أخـرى؛ وهو الدافع الغائي نفسه الذي حدا من قبل بابيقور إلـى القـول بـالانحـراف؛ أي بكون الحركة غير مستقيمة، وذلك دفعاً لحتمية ديمقراطيس الصارمة. وقد كانت مناظرات أبي الهذيل في تثبيت الجزء الذي لا يتجزأ على أساس كون الأشياء أو الموروثات، توجد على نحو أبعاض وأجزاء، وما كان له جزء، كان له كلّ بالضرورة، كما أن ما كان له كلّ كان له جزء؛ هذا أمر مسلم به. فكل موجود بوصفه كلا، يتحتم وجود أجزاء له. وما قول أبي الهذيل العلاّف بالجزء الذي لا يتجزّأ إلاّ ليثبت فكرة إحاطة الله بكل شيء علماً. وهذا إنما يقتضي تناهي الأشياء. إذن، المسألة في أصلها لها علقة بإشكالية كلامية، ألا وهـي علم الله كما أن لها صلة ما بمسألة حدوث العالم؛ وذلـك بـاعتبـار ـ وهـذا ما جعل الأشاعرة يؤكدون على الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ ـ أن وجود نهاية لقسمة الأجسام، يؤكد على أنها مركبة من عددٍ مـن الأجـزاء، وهـذا مـا يـدل علـى حدوثها. فالقول باللاّتناهي يعارض فكرة الحدوث، وبالتالي يختل الدليل التقليدي على وجود الله. بهذا الشكل، ووِفْق هذه المسوغات الكلامية، تمت معالجة الجوهر الفرد في نطاق علم الكلام.

* * *

لقد خـالـف الفلاسفة المسلمون، المتكلمين في مسألة الجواهر الفردة، ومفهـوم التنـاهـي. واعتبروا ـ كما أسلفنا ـ الجسم جوهراً قابلاً للأبعاد الثلاثة (طـول وعرض وعمق). وأقرُّوا بوجود تـوابـع لوجود الأجسام، حيث سموها جسمانيـات، قـابلـة لمـا تقبـل بـه الأجسـام بالتّبع. إن الجوهر الجسماني من الناحية الظاهرية، قـابـل للقسمة إلى ما لا نهاية في جهاته الثلاث. وهذا يعني أنهم قالوا باللاّتنـاهـي والاتصـال continuité. فالجسم قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، وهذه الأجزاء المتصلة، قابلة للقسمة خارجاً، وأيضاً وهماً وعقلاً.

ومـمـا لا شـك فيـه أن الفلاسفة المسلمين، وخاصة المشائية منهم، بنوا

علـى الفكـرة الأرسطية بخصوص الأجسام، بصفتها جوهراً مركباً من جوهرين اثنيـن: مـادة، أو قـوة استعـدادية وانفعـاليـة محـض، وصورة؛ هي الاتصال الجـوهـري القابل للقسمة إلى ما لا نهاية. وبناءً علـى ما ألمحنا إليه آنفاً، فإن الأرسطيـة كـانت بمثابـة النقلة الكبرى في تاريخ الفلسفة الإغريقية، من حيث روحها النقدي وآلياتها الناظمة. وملا صدرا لا يخفي هذا المستوى من النضج الـذي آلـت إليـه الفلسفـة المابعد ـ سقراطية. وهو لهذا ينعى على المتكلمين سقـوطهـم فـي مقالات الفلاسفة السابقين لأفلاطون وأرسطو بخصوص القول بالجواهر الفردة كما ألمحنا سابقاً. يقول: «لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم إلـى أجزاء لا تقبل المقدارية أصلاً جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعـاً لعبـارات بـعض من تقدم عهده عهد أفلاطون وأرسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة وتمامها. . . »[1].

لكن الأرسطية التي احتفظت داخل بنائها بجملة من المعوقات المعرفية، وكثير مـن مـواقع الضعف، لم تكن بمنأى عن نقوض المشائية الإسلامية. فلا ننسـى أن رحلـة الفلسفـة مـن أرسطـو حتى ملا صدرا شهدت منعطفات مهمة وكثيرة، ولم تكن مجرد استنسـاخ متـواصل عند المشائية الإسلامية. ولا شك فـي أن مـا بيـن المـرحلـة الأرسطيـة حتـى بـروز الفلسفـة المتعاليـة بـأبعـادها الانقـلابيـة، ثمـة لحظـة أساسية في هذا المسار، كان لها أثر عميق وكبير على عـدد من النتائج التي توصل إليها صدر المتألهين بهذا الصدد. أعني هنا، تلك اللحظة السينوية الغنية بالعطاء والابتكار، التي بمقدار ماتظهر بعضاً من جوانب قصـورهـا مقارنة مع متممها ومرمّمها الكبير ـ ملا صدرا ـ فإنها شكلت البوتقة الكبـرى لصهـر كـافة المعطيات الأرسطية، وإعادة بنائها بالشكل الذي يجعلها رؤية جديدة أكثر إيجابية وديناميكية من الناحية الموضوعية.

يمكننـا الـقـول بنـاءً علـى مـا استحـدثـه ابـن سينـا في صميم المنظومة

---

(١) المصدر السابق: ج٥، ص ٧٧.

الأرسطية، بأن هذه الأخيرة، وتحديداً في معالجتها الطبيعية لم تكن مادية بما فيه الكفاية. أي أنها ظلت مرتهنة للنزعة السكونية، وللرؤية العدمية. مما جعلها عرضة لكثير من التناقضات. لقد أقام أرسطو نوعاً من العلاقة شبه العلّية ما بين الجوهر المادي والصورة، وذلك لأنه اعتبر المادة مجرد قابلية محض. في حين أضفى الصفة الفاعلة على الصورة. إنَّ المشكلة الكبرى في الكوسمولوجيا الأرسطية، تكمن في هذا الإهمال والتهميش للمادة مقابل الصورة. فالمادة هي هذا الجوهر الغامض العدمي المنفعل، أو القوة الاستعدادية حاملة الصورة؛ فلا وجود لها ولا تشخُّص إلاّ بالصورة. هذا الغموض المسرف للمادة، هو حقّاً ما انتهى بالأرسطية إلى ذلك المأزق في تصور الحركة كما سيأتي لاحقاً. فالمادة بهذا الاعتبار، هي أبعد ما تكون عن الرؤية المادية الإيجابية للعالم. لكن السينوية ومن خلال استحداثها للصورة النوعيّة إلى جانب الصورة الجسمية، كانت قد أعطت للمرة الأولى، فرصة لبروز الجوهر الجسماني، بصفته المادية الفاعلة. الهيولي عند ابن سينا - وخلافاً لأرسطو - ليست استعداداً محضاً على وجه الإطلاق، أو قوة انفعالية صرفة. بل هي من جهة ما فاعلة. وعلاقتها بالصورة الجسمية هي علاقة تأثير وتأثر، أي أنها تدخل مع الصورة في علاقة جدلية، تترجمها الحاجة المتبادلة بين الطرفين. فالمادة والصورة تتشخّص كلاهما بالآخر.

لقد تفادى ابن سينا المأزق الأرسطي بخصوص الصورة وعلاقتها بالمادة، ففرَّق - وذلك درءاً منه لأيٍّ تناقض - بين الصورة النوعية والصورة الجسمية؛ فألقى على الصورة النوعية المعنى الذي تفيده الصورة عند أرسطو، من حيث هي وجود كلي ملازم للهيولى. كما جعل الصورة الجسمية أساساً لهذا التشخُّص. إذاً، مع ابن سينا، سوف تكتسب نظرية الجوهر المادي صفة أكثر ديناميكية وإيجابية منها عند أرسطو. فإذا ما اعتبر أرسطو الصورة هي من حيث كونها علّة خروج المادة إلى الفعل، أي الكمال، فاعلة؛ فإنها من حيث حاجتها إلى المادة في تخصيصها وتشخصها تبقى معلولة لها. فكلاهما علّة «للآخر في شيء».

لـقد حافظ ملا صدرا على جانب من الآراء الأرسطية والسينوية مع مزيد من التطـويـر. ربما قد لا يظهر للتوّ نظراً لطبيعة أسلوب الشيرازي وسياسته في النيل من الآثار السابقة، خطوة خطوة. وهذا سيظهر بصورة جلية عند استكمال مفهـوم الحـركـة فـي الجـوهـر، التـي ستكون بمثابة اللحظة الحاسمة في هذا المشـوار. مـن هنـا فـإن مـلا صدرا ليس فيلسوفاً سهلاً. فهو صاحب مشروع كبير. ولهذا فإن شـأنـه شـأن أصحاب المشاريع الكبرى، يتطلب مستويين من القراءة؛ قـراءة منهجية تحيل على طبيعة المسار النقدي الذي اختطه لنفسه في غمرة معـالجته لآراء السابقين والمعاصرين له، وقراءة أخرى تنطلق من النهاية إلـى البـدايـة، أي القـراءة الـتي تظهر ملا صدرا في ثوب جديد، ووجه آخر، يكون فيه أكثر جذرية وحسمـاً. وهذا إنما لفتنا إليه، لكيلا يتصور القارىء أنّ أفكار ملا صدرا ونظرياته الكبرى تكمن في بعض الإحالات هنا وهناك في غمر مناقشاته ونقوضه على الآخرين، بل إن المشروع «الصدرائي» لو شئت، هو ذو طبيعـة بنيـانيـة، لا تـكشف عن فعـاليتهـا إلاّ بعد الاستيعاب التام، والإحاطة الكاملة بآرائه. أعود لأقول، إن استصحابه لآراء السينوية بهذا الخصوص ليس استصحـابـاً حقيقيـاً، بـل لـقد كـرَّس منها وجهاً معيناً لتهيئة الأرضية لتأسيس جديد. يعزز ملا صدرا هذه الآراء بخصوص الجوهر الجسماني. فالجسم عنده أيضاً مركب من مادة وصورة. فبما أنّه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، هو حاصل بالفعـل، ومـن حيث هو قابل لأن تلحق به الصور النوعية ولواحقها، هو واقع بالقوة. المادة تمثّل حيثية قوة الأجسام، في حين تظل الصورة حيثية فعليتها. الجسم هو مـركب من جوهرين. الصورة والمادة؛ ولهذه الصورة، صورة إلى أن تنتهـي السلسلـة إلـى صورة خالصة، تكون بمثابة الكمال الخالص، لا قوة تعتريهـا. وللعـادة أيضـاً، مادة إلى أن ننتهي إلى المادة الأولى أو مادة المواد، وهي الهيولى الحاصلة بالإبداع، إذْ لا مادة قبلها. ويعتبر ملا صدرا أن تعريف الجسـم بـأنـه ما يقبل الأبعاد الثلاثة، هو تعريف بديهي، لا نزاع حوله، وإنما الخـلاف يـقـع فـي مفهـوم الاتصـال والجـوهـرية. فهذه أمور في نظره ليست

ضرورية.. «أما الاعتقاد بوجوده [الجسم] على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول والعرض والعمق مطلقاً فهذا أمر ضروري لا نزاع فيه لأحدٍ من العقلاء. وأما أنه متصل بنفسه أم لا أو أنه بسيط أو مركب من جوهرين أو من جوهر وعرض فليس بضروري، ولهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده»[1].

لكن ملا صدرا لا يخفي تبنيه للرأي الأرسطي بخصوص تركب الجسم من مادة وصورة.. «ونحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين إلى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري»[2].

كما لا يخفى تبنيه المقالة السينوية بخصوص التلازم وعدم الانفكاك بينهما. المادة حسب ملا صدرا متلازمة مع الصورة، فهما متحدان غير منفكين. نعم، ملا صدرا يتحدث عن سبق الصورة للمادة، ويكرِّس إلى حدّ ما القول بعدميتها، من حيث افتقارها إلى الصورة في تشخصها، ومن حيث هي قوة محض. المادة بلحاظ كونها محض قوة لا توجد إلاّ متحدة بالصورة حيث هي متقومة بفعليتها. بل يتضح من ذلك حاجة كليهما إلى الآخر. فالصورة تحتاج في تعيُّنها إلى المادة، كما أن المادة لا تتقوم إلاّ بالصورة. الصورة بهذا اللحاظ أيضاً لا تستغني عن الهيولى، وهذه الأخيرة تحتاج في قيامها إلى الصورة. والعلاقة التلازمية بينهما ليست على نحو التضايف أو العلية، بالمعنى الحقيقي. فقد أقر ملا صدرا بكون المادة معلولة لعلّة أخرى تشكل الصورة جزءاً منها. هذه العلّة أطلق عليها تبعاً لابن سينا، «واهب الصور».

***

ويحاول ملا صدرا أن يجمع بين قابلية المادة وكونها ضرورة لتشخص الصورة. فيؤكد على أهمية الصورة وفاعليتها، فلا يقيمهما على مستوى

---

(١) المصدر السابق: ج٥، ص١٦.

(٢) المصدر السابق: ج٥، ص١٩.

واحد؛ «لما تبين وتحقق أن الصورة ليست مع الهيولى في درجة واحدة، بل لها درجة من السبق لم يكن الهيولى في تلك الدرجة»[1].

على الرغم من إثباته للهيولى، وإقراره بتشخص كلا الطرفين بالآخر، فهو يُمعن النظر بهذا الخصوص، سعياً منه إلى إبراز فاعلية الصورة. فهو من ناحية يعزز هذه العلاقة، قائلاً: «اعلم أنك لما علمت أن الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وأنَّ الهيولى أيضاً مفتقرة لذاتها إلى الصورة، فعلمت أن بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق»[2].

وينفي ملا صدرا أن تكون هذه العلاقة تضايفية أو علّية. فهو يميز بين كون الشيء علة للآخر وجوداً أو عدماً، أي وجوده أو عدمه مستلزم لوجود الآخر أو عدمه، وبين أن يكون أحدهما سبباً للآخر، وجوداً أو عدماً.. «لكن الشقّ الأول، وهو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علّة للآخر ينفسخ بأدنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة إلى كلفة الاستدلال، وفرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر أو عدمه، وبين كون كل منهما سبباً للآخر وجوداً أو عدماً»[3].

لكن، ورغم هذه العلاقة التلازمية، فهو يميز بين نوعين من الحاجة. إنَّ حاجة الصورة إلى الهيولى في التشخّص ليست هي نفسها حاجة الهيولى للصورة في تشخصها؛ «فاعلم أنَّ معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة. وذلك لأن معنى الأول أنها تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص أو لما يلزمه من الأعراض المسماة بالمشخّصات، فإن حقيقة الهيولى هي القابلية والاستعداد وليست فاعلة للتشخّص..»[4].

---

(١) المصدر السابق: ج٥، ص ١٥٢.
(٢) المصدر السابق: ج٥، ص ١٤٥.
(٣) المصدر السابق: ج٥، ص ١٤٥.
(٤) المصدر السابق: ج٥، ص ١٥٤.

الجسم في نظر ملا صدرا ـ وهذا مسلَّم به لدى المشائية ـ لا ينقسم إلى جواهر فردة مستقلة عن بعضها، كما ذهب جمهور الذريين، ـ ديمقريطس والأشاعرة ـ. فالجسم يمتاز بنوعٍ من الوحدة الشخصية والاتصالية. ومعنى كونه متصلاً ومتماسكاً ـ خلافاً لذرات ديمقريطس، ومنادات ليبنتز ـ أي قابل للقسمة إلى ما لا نهاية. ولا يختلف مع أرسطو في كون الاتّصال صفة للمقدار والعدد. أما فكرة اللاّتناهي، فهي تأخذ عند أرسطو وأتباعه معنى خاصّاً؛ من حيث هي موجودة بالقوة، متجهة دوماً نحو الفعل. إنَّها غير موجودة بالفعل. وقد تصدّى ملا صدرا لنظرية الجواهر الفردة والانفصال، مستعرضاً ومبتكراً لبراهين مختلفة، للتأكيد على فكرة الاتصال واللاّنهاية؛ بل نقض على النظّام في قوله بالطفرة. إنَّ القول بالجواهر الفردة في نظر فيلسوفنا، ينطوي على مفاسد جمَّة، لعلها هي ما كان سبباً في توقف بعضٍ من المتكلمين في هذا الخصوص.. «وقد التزمها مثبتو الجزء الذي لا يتجزأ، وهي تفكك أجزاء الرحى وسكون المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء، ولقوة هذه المفاسد انعطف بعض المتكلمين عن إصرارهم على إثبات الجزء، راجعين إلى مذهب المحققين، منهم الإمام الرازي وغيره وتوقف بعضهم، قال في كتاب نهاية العقول: اعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلّة، فإن إمام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في الأصول أن هذه المسألة من مجازات العقول، وكذا أبو الحسين البصري وهو أحذق المعتزلة. فنحن أيضاً نختار هذا التوقف، فإذن لا حاجة لنا إلى هذا الجواب عما ذكروه، انتهى قوله»[1].

طبعاً، لا يخفى أن القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ، كانوا قد نفوا الاتصال من حيث أن اللاّتناهي يجعل الجسم الصغير ـ الخردلة ـ والجسم الأكبر ـ الجبل ـ في مستوى واحد من المقدار، لأن قسمة كل منهما لا نهائية.

(١) المصدر السابق: ج٥، ص ٤١.

والنتيجة أنّ اللاّتناهي يشمل المشّائين. لكن ملا صدرا يورد ذلك على أساس التمييز بين حصول القسمة بالفعل وحصولها بالقوة. وكان قد نعت المعتزلة وتحديداً النّظام بالخلط ما بين القوة والفعل؛ «اعلم أنه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية إلاّ أنه وغيره من المعتزلة لا يفرقون بين القوة والفعل، فيأخذ هو وتلك الأقسام حاصلة بالفعل، فمن هيهنا يلزم عليه الانتهاء إلى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر»[1].

يعود ملا صدرا مجدداً إلى مفهوم القسمة بالقوة للردّ على شبهة الذريين، فيرى أن ذلك مدفوع بكون الجسم المفرد لا جزء له بالفعل؛ «اعلم أن مبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة أن الجسم إن لم يتناه القسمة فيه، فيستوي الجسم الأصغر كالخردلة، والأكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم أن يكون مقدار كل منهما غير متناهٍ، ضرورة أن مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه. وهذا مما يندفع بأن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل، بل بالقوة وعديم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والألوف الغير المتناهيين وبينهما من التفاوت ما لا يخفى. والحاصل أنه ليس لأحدهما أقسام ما لم ينقسم، وإذا قسما مساوياً كل منهما صاحبه في العدد، فكلٌّ واحد من الأقسام التي للخردلة أصغر والتي للجبل أكبر، وهكذا بالغاً ما بلغ لا إلى نهاية. نعم، من ذهب إلى أن قسمة الجسم إلى الأجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل كالنظام، فهذا نعم دليل على إبطال مذهبه»[2].

هذا الردّ، يكفي لدفع إشكالية الطفرة التي قال بها النظام، وهي في أصلها إشكالية مهّد لها الإيليون، وتمثّلها كل من زينون وبارمنيد بخصوص لا تناهي أجزاء المسافة، وبنوا على ذلك استحالة قطع المسافة المحدودة، الأمر الذي دفع النظام المعتزلي إلى إيجاد مخرج لذلك بواسطة الطفرة. لكن ملا

---

(١) المصدر السابق: ج٥، ص٣٨.

(٢) المصدر السابق: ج٥، ص٤٤.

صدرا يدفع ذلك باليسر ذاته، الذي يدفع به كافة الشبهات التي يصفها عادة بالضعف، كما يفهم من عبارته «ولا يخفى وهنها وسخافتها». فيرى أن المسافة المقطوعة هي شيء واحد غير منقسم. فالقسمة هذه، إنما هي افتراضية وهمية، إمعاناً منه في التمييز بين حصول القسمة قوة وحصولها فعلاً.
من هنا «شبهة أخرى؛ لو كانت القسمة تمرُّ بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج إلى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرّا، فلا يقطع أبداً ويلزم أن يكون الزمان الذي يقطع فيه الإنصاف الغير المتناهية غير متناه، وهذه الشبهة مما ذكروه مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام وتأييداً له ومرة مردودة لانتقاص مذهب الحكماء. وجوابها، أن المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم إلى أجزاء غير متناهية إلاّ وهماً وفرضاً، لا وجوداً وفصلاً، وكذا الزمان الذي مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مرّ»[1].

ويورد ملا صدرا شبهة أخرى بهذا الخصوص، ينسبها إلى أبي ريحان البيروني في رسالة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا، فيذكر بأن هذا الأخير كان قد أجاب بما هو أدقّ من جواب أرسطو نفسه. طبعاً، هذه الشبهة هي نتيجة لما سبق من نفيهم «الإتصال»، وهي شبهة تذكرنا بآراء زينون وبارمنيد، بخصوص استحالة استدراك السلحفاء. وهنا يستعرض ملا صدرا جواب ابن سينا حول المسألة، حيث ردّ الشبهة بناءً على عدم فعلية القسمة. يقول: «شبهة أخرى ذكرها أبو ريحان البيروني معترضاً على أرسطاطاليس في رسالةٍ أرسلها إلى الشيخ الرئيس، وهي أنه يلزم على أصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير نهاية أن لا يدرك متحركٌ متحركاً في سمت واحد وإن كان المقدم منهما أبطأ بكثير كالشمس والقمر، فإنهما إذا كان بينهما بعد مفروض وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقداراً، إذا ساره القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقداراً أصغر وكذلك إلى ما لا نهاية له على أنا قد نراه يسبقها. ونقل الشيخ

---

(١) المصدر السابق: ج٥، ص ٤٦.

الـرئيـس: إن هـذه الشبهـة ممـا أورده الفيلسـوف علـى نفسـه، وأجـاب عنه بجـواب، وهـو ممـا لا يـرتضيه الشيخ، لأنه قال بعد ذلك وأما ما أجاب به أرسطـاطـاليـس عـن هـذه المسـألـة وفسـره المفسِّـرون فهـو ظاهر السفسطة والمغالطة. وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ أن ليس يعني بتجزئة الجسم بـلا نهـايـة أن يتجـزّأ أبـداً بـالفعل، بل يعني بها أن كل جزء منه له في ذاته متوسط وطرفان، فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والـواسطـة وبعضهـا لا تقبل لصغره الانقسام بالفعل، فيكون القسمة فيها بالقوة..»[1].

ويظهـر مـن ذلـك أن مـلا صـدرا قـد استحسـن هذا التخريج السينوي، لإشكالية الإليين والنظام وأيضاً تمتيناً للموقف الأرسطي الذي بدا ضعيفاً في ردّ هـذا الإشكـال. وبناءً عليه، فقد ردّ ملا صدرا كافة الشبهات والإشكالات التي تـذرع بهـا الـذريـون وأنصـار مـذهب الجـواهـر الفردة، على أساس لا فعلية القسمـة. طبعـاً، إنّ مـلا صـدرا يعتبـر القسمـة، قـوة لا فعلاً، سواء أتعلقت بالمقـدار في الجسم أو الآنات في زمان الحركة. إذاً على هذا الأساس نستنتج بـأن التنـاهـي ليس بالفعل، وهذا إنما يذكرنا بالموقف الأرسطي النافي لفعلية اللاّتناهي. ولعل ابن سينا كان قد استشكل على أرسطو في عدم دقته ووضوحه فـي غمـرة ردوده علـى هـؤلاء. لكن، جديرٌ هنا أن نذكر، بأن أرسطو لم يقل بفعليـة اللاّتنـاهـي هو أيضاً، بل هو ملهمها الأول، ذلك لأنه «ليس يمكن لا نهاية يجري مجرى ما هو بالفعل..»[2].

اللاّتنـاهـي إذاً، هـو صفة للمادة وليس للصورة. وبما أنّ الموصوف بها طبيعة عـدمية، فـإن اللاّتنـاهي طبيعة عدمية أيضاً. فمن هنا، «يتحدس اللّبيب

(١) المصدر السابق: ج٥، ص ٤٦.

(٢) كتاب «الطبيعة» ـ أرسطو، ج١، ص ٢٢٣. تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي ـ الهيئة العصرية العامة للكتاب ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

أن هـذا العـالـم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تمامية له في نفسه إلاّ بعالم آخر وهو صورته التمامية، وفعليته التي لا قوة لها»[1].

إنَّ الحديث عن الأجسام، بما هي قابلة للانتقال والحركة، يفرض محلاً لها وزماناً. فالحركة بشكل عام تفترض وجود المكان والزمان. إلاّ أن القائلين بالانفصال والجواهر الفردة، كانوا قد أضافوا فكرة الخلاء؛ حيث جعلوه علّة للحركة، فلا وجود للحركة مع فقدان الخلاء. فحتى تتمكن ذرات ديموقرطيس المنفصلة أن تلتقي مع بعضها بواسطة الحركة، فهي تحتاج إلى الخلاء. إن هذا التلاقي ضروري لتكون العالم. وإذا عدم الخلاء، فلا مجال لحركة الذرات.

ويعود الفضل لأرسطو في إعادة النظر في القول بوجود الخلاء. فالحركة لا تـفرض وجـود الخـلاء، بـل إنهـا حسـب أرسطو تتم في الملاء على سبيل التعـاقب بيـن الأجسـام، علـى المكـان الواحد. وقد كان أرسطو أفرد لها في السمـاع الطبيعـي حيّـزاً مهمـاً، ناقض فيه ديمقرطيس، وقدم براهينه على نفي الخـلاء داخـل العـالـم، كما قال بعدم وجوده المفارق. وهذا خلاف مذهب الرواقيين أيضاً. لقد اعتبر أرسطو القول بالخلاء نتيجة توهم فراغ الإناء بعد أن كان ممتلئاً. فأكّد على أنّ الإناء ممتلىء بالهواء، وأن الأجسام الحالّة فيه، لا تحل إلاّ بعد طرد الهواء. طبعاً، الذين قالوا بالاتصال من الفلاسفة المسلمين، أعني المشائين تحديداً، فإنهم ذهبوا المذهب الأرسطي ذاته في نفي الخلاء، ولم يقل بالخلاء سوى المتكلمين، الذين قالوا بوجوده الداخلي والمفارق، اتباعاً لآراء الـذرييـن والقـائليـن بـالجـواهـر الـفردة. ومن القائلين بامتناع الخلاء، الخواجـة نصيـر الطـوسـي أيضاً، مستدلاً على ذلك، بأن فرض ثبوت الخلاء، إنما يعني تساوي الحركة في الخلاء ومع وجود المعيق: «وهذا المكان لا يصحّ عليـه الخلـو عـن شـاغـل وإلاّ لتساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند

(١) الأسفار: ج٤، ص٣١.

فـرض معـاوق أقـل بنسبـة زمـانين»[1]. ويوضّح ذلك العلامة الحلّي، شارحاً ذلك: «أقول اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخـرون إلى امتناعه وهو اختيار المصنف واستدلَّ عليه بأن الخلاء لو كان ثابتاً لكـانت الحـركـة مع العائق كالحركة مع عدم العائق والتالي باطل بالضرورة، فـالمتـقدم مثله، وبيان الشرطية أنا إذا فرضنا متحرِّكاً يقطع مسافة ما خالية في سـاعـةٍ ثم نفرض تلك المسافة ممتلية فإن زمان تلك الحركة. يكون أطول لأن الملاء الموجود في المسافة معاوق للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء آخر أرق من الأول على نسبة زمان الحركة في الخلاء إلـى زمـانهـا فـي المـلاء وهـو النصف فيكون معاوقته نصف المعاوقة الأولى فيتحركها المتحـرك في سـاعـة لكن الملاء الرقيق معاوق أيضاً، فتكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه وهو باطل»[2].

وقـد أشـار ـ ضمـن مـا أشار إليه ملا صدرا ـ إلى هذا الدليل، واعتبرها الحجَّة المعوَّل عليها، فيقول: «حجة أخرى، وهي المعول عليها أن الجسم إذا تحرك في مسافةٍ، فكلما كـانت مسافته أرق كانت الحركة فيها أسرع وبالعكس أبطـأ لأن الرقيق شـديـد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع، فإذا فرضنا حـركـة فـي خلاء، فهي لا بد أن يكون في زمان لأنها قطع مسافة منقسمة إلى أجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان، ولنفترض حركة أخرى لذلك الجسم فـي مـلاء علـى تلـك المسافة وزمانه أطول من زمان عديم المعاوقة على نسبة معينة وليكن زمـان الأولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له في ملاء أرق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين، فإذا كانت رقته عشر أضعاف رقة الملاء الأول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لما قررنا أن زيادة اللّطافة توجب نقصـان الزمان على نسبتها، فوجب أن يكون زمان الحركة الثالثة الذي

(١) الخواجة نصر الدين الطوسي، كتاب «التبريد»، ص ١٥٩.
(٢) المصدر السابق: ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

هـو عشـر زمـان الحـركـة الثانية مساوياً لزمان الحركة الأولى، فيلزم أن يكون الحركة مع العايق كهي لا معه، فإن فرضت رقة المسافة الثالثة على نسبة أكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها أقل من زمان الحركة الخلائية، وهذا أشنع حيث يلزم أن يكون الحركة مع العايق أسرع من الحركة لا معه»[1].

لـكـن مـلا صـدرا بعد ذلك، يورد اعتراضاً على هذا الاستدلال، لا من حيـث هـو نـافٍ للخـلاء، بـل مـن حيـث انطوائه على خطأ في تصور الزمان والحركـة؛ ذلـك لأن صاحب الاستدلال كان قد أخرج الحركة من أن تستحق لـذاتهـا زمانـاً معيناً. ومن هنا لا يلزم في تفاوت مقدار زمن الحركة في الخلاء وفي الملاء، تساويهما. طبعاً هذا النوع من الشك كان قد أثاره صاحب المعتبر واستحسنه الرازي. يقول حكيمنا بهذا الخصوص:

«واعترض: بأنَّ المحال إنما لزم من إخراج الحركة من أن تستحق لذاتها زمـانـاً معينـاً بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة وذلك باطل لأن الحـركـة مهيتهـا قطع ولا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطـع الكـل وكـذا قطـع جـزء الجـزء سـابـق على قطع الجزء. فالحركة لذاتها تستدعي زماناً ولذلك حركة الفلـك في زمان وإن لم يكن لها مقاوم ولا عائق، نعـم قـوام المســافـة يـوجب طول الزمان لا أصله، فإذا ثبت ذلك فالحركات الثـلاثـة متفقة في أصل الزمان الذي بإزاء أصل الحركة، وهو حاصل للحركة التـي فـي الخلاء، وأما الذي بإزاء المقاومة، فلا شك أنه يقصر لقلة المقاومة ويطـول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة أصل الحركة وباقي الساعات بإزاء المقـاومـة كالتسعة مثلاً، فإذن إذا كانت مقـاومـة أخرى عشر تلك المقاومة كـانت تـلك الحركـة تستحـق سـاعـة واحـدة لأجل ذاتها وعشر تسعة ساعات أعني تسعة أعشار سـاعـة لأجـل ما فيها من المقاومة، والمجموع ساعة وتسعة أعشـار سـاعـة، فـلا يلـزم مـن هذا تساوي زمان ذي المعاوق وعديمه. وهذا

---

(١) الأسفار: ج٤، ص٥١.

الشك مما أورده صاحب المعتبر واستحسنه الإمام الرازي وستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل»[1].

وأورد حجّة بعض الناكرين للخلاء، وهو طبعاً هنا يحاول تصحيح بعض هذه الاستدلالات وتمتينها. وهذا الإستدلال يتعلق بالقوى وهو يقوم على أساس القصور الذاتي، من حيث إن المتحرك إذا لم يصدم بشيء، فإنه يستمر في الحركة. وبناءً على المنظور الأرسطي في وجود الهواء كعائق، يقول في استدلاله: «سيأتي في مباحث الحركة أن الحجر إذا رمي قسراً إلى فوق، فهو إنما يتحرك لأن المحرك أفاده قوة تحركه إلى فوق وتلك القوة إنما تبطل لمصادمات الهواء، فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف، فلا رجوع للمرمي إلا بعد وصوله إلى سطح الفلك، ولما لم يكن كذلك علم أن المسافة غير خالية»[2].

ثم يستطرد: «وهذه ضعيفة، لعدم دلالته على وجود الملاء في العالم فضلاً عن وجوبه ولا يدلُّ على أزيد من وجود الهواء في بعض المسافات التي يرمي فيها الحجر مع جواز أن يكون في خللها خلاء كثير وبعدما ينتهي حركتها إلى السماء أيضاً خلاء صرف»[3].

ولم يكن متعيناً أن يكشف ملا صدرا عن ضعف هذا الاستدلال بأكثر من هذه المناقضة العقلية ـ المنطقية، لكنه أوضح بأن هذا الإستدلال، لا يمكنه أن ينفي فكرة الخلاء مطلقاً. لكن ملا صدرا يورد استدلالات أخرى رآها أمتن من سابقاتها، وهي تقوم على أساس أنَّ الحركة تعاقبية بين الأشياء، وأن ما يبدو خلاءً هو هواء. ويقدم في هذا الصدد أربعة أدلة:

(١) المصدر السابق: ج٤، ص ٥١.
(٢) المصدر السابق: ج٤، ص ٥٢.
(٣) المصدر السابق: ج٤، ص ٥٢.

١ ـ الدليل الأول قريب من المثال الأرسطي حول الماء والإناء، مع مزيدٍ من الدقة. فالإناء «الضيق الرأس المملو من الماء إذا كان في أسفله ثقبة ضيقة ينزل الماء منها إذا فتح رأسه، ولم ينزل إذا سدّ، فعلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء»[١]. ويردّ شبهة القائلين بزوال الزيبق أو الماء بعد اتساع الثقبة أو بعد نزوله أيضاً إذا كان نصف الإناء فيه هواء، فيقول بأنه: «مندفع بأن فرط ثقل الزيبق ربما أوجب مدافعة الهواء فيضطره ذلك إلى التحرك، فإذا لم يجد مكاناً وراءه اضطره ذلك إلى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمته للماء، ودخوله من نواحي الثقب وإن تعذّر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل، لأنَّ الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أيضاً أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء»[٢].

٢ ـ الثاني، دليل الأنبوبة، حيث إن أغمس «أحد طرفيها في الماء ومص الآخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء إلا لامتناع الخلاء»[٣].

٣ ـ يقول: «إنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبة في قارورة وسددنا الخلل الذي بين عنق القارورة والأنبوبة، فإذا جذبنا الأنبوبة المصمتة تنكسر القارورة إلى الداخل، وإن أدخلناها تنكسر إلى الخارج وإن مصصنا المجوفة تنقلب هوائه ناراً وربما ينشق»[٤].

٤ ـ «لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأواني الضيقة الرأس ولا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء داخل الإناء فكنا لا نرى النفاخات والبقابق»[٥].

---

(١) المصدر السابق: ج٤، ص ٥٢.
(٢) المصدر السابق: ج٤، ص ٥٣.
(٣) المصدر السابق: ج٤، ص ٥٣.
(٤) المصدر السابق: ج٤، ص ٥٣.
(٥) المصدر السابق: ج٤، ص ٥٣.

ما هو، حقّاً، ملفت للنظر هٰهُنا، هو أن ملا صدرا لا يتردد في إقامة براهينه على بطلان الخلاء على أساس التجربة الحسية، وهو ما نستشعره من خلال ما أسماه «الإمارات الاستبصارية». ما يعني أهمية ما تشغله التجربة الحسية والملاحظة العيانية في حكمته المتعالية، حيث بات مؤكداً أنها لم تقطع صلتها بالتجربة أو الملاحظة حتى في خضمّ نهجها المتعالي. من هنا يمكننا الحديث عن نهج تجريبي إلى حدّ ما في الكوسمولوجيا الشيرازية، لا يخفف من جدوائيته النزوع المتعالي لهذه الفلسفة في رؤيتها العامة أو نسقها الشامل، من حيث هي رؤية تعادلية، تكاملية تتقاطع عندها الرؤيتان معاً: المادية والمثالية. على أن المثالية هنا لا تمثّل طارئاً غريباً على المعالجة الكوسمولوجية للشيرازي، طالما أن الأساس الذي يبنى عليه حكمته المتعالية يتجاوز في منطلقه وغايته، المنظور المادي الضيّق، كي يعانق الحقائق في مختلف تجلياتها، وليجعل من مدرسته هذه نهجاً تلتقي عنده المادة بالمثل في تناغم وتكامل إشراقي / بحثي. إنما أهمية أو عبقرية هذا المنحى تتجلّى في تلك القدرة الفائقة على إيجاد صيغة للتعايش المشترك والتناغم الحميمي بين حقلين للنظر، عزّ على الفلسفة المعاصرة أن تعترف لهما بإمكانية التلاقي، وهي العبقرية ذاتها التي تأسس عليها صرح الحكمة المتعالية، أعني تحديداً، التصور التوازني والوسطي للعالم، كما تتيحه وتؤصّله الرؤية الإسلامية.

لا يفوتنا هنا التذكير بأن قيمة كل فكر أو فلسفة تتحدد بإطارها التاريخي، وشروطها الموضوعية؛ فليس من الموضوعية إطلاقاً، أن نقيم تجربة تنتمي إلى العصر الوسيط أو ما بعده قليلاً، انطلاقاً من آخر الإنجازات في حقل البحث العلمي المعاصر. ومثل ذلك تماماً لا نكون موضوعيين، إذا حاكمنا فكراً أو فلسفة من تلك الحقبة، في ضوء رؤية نمطية أو مدرسة أيديولوجية، حسمت فلسفياً في موقفها من عالم العقل والمثال. خصوصاً وأن العلم المعاصر، ومن ثم، الفلسفة المعاصرة، لم تقدم دليلاً واضحاً، ولا رؤية يقينية تنفي ما دون المادة. من هنا، فإن نظرة مسبقة كتلك التي تتيحها

الأيديولوجية الماركسية، حتماً ستنظر إلى هذه التجربة وإلى باقي صور التفكير بل وإلى تاريخ الفلسفة جميعه باعتباره قصة رحلة شاقة نحو رؤية مادية خالصة من شوب أي لون من ألوان المثل. ويكون الفكر متخلفاً ورجعياً بقدر ما يحتويه من مضامين مثالية؛ وعكس ذلك تماماً، يكون الفكر تقدمياً بمقدار ما ينفيه من مثل، وبمقدار ما يركن إلى النزعة المادية. وملا صدرا في مثالنا هذا، فيلسوف واعٍ بخطواته ومقاصده. فالمادة التي شغلت حيزاً مهماً في فلسفته لا ترغمه على التمادي في نفي ما دونها. بل إنه واعٍ وشديد التحسُّس من أيِّ عنصر من العناصر المادية أو المثالية في فلسفته. إن المثل في الحكمة المتعالية، لا تفرض نفسها ولا تفاجىء البناء النظري في فلسفة الشيرازي، بل هو يذكرنا دوماً بالموقف التوازني؛ إذْ حيثما كان الحديث عن المثل إلاّ وأعادنا إلى استبصاراته الحسية، وكلما جرى الحديث في المادة كلما عاد بنا إلى صقع المثل. إذاً، الجوهر الجسماني، وعالم المادة، ليس هو العالم الوحيد والأخير في الفلسفة المتعالية. فهناك جواهر أخرى أقرها. وعلى نهج أسلافه، أفلاطون وابن سينا والسهروردي، قال بوجود الجوهر النفساني، والمثالي، والعقلي. ولكن في ضوء رؤية موسعة ودقيقة، ربما لم تُتح لسابقيه. فملا صدرا يفتخر، ولا يخفي نجاحه في تقديم براهين على عالم المثل، متجاوزاً ثغرة في جدار الأفلاطونية ذاتها، من حيث إنها بدت ضعيفة في براهينها؛ ما يعني أن ملا صدرا يعتبر نفسه المحيي الأخير لهذه الأفلاطونية ومجددها الأكبر!

ـ نظرية المثل: الميتافيزقا، بوصفها ما بعد عالم الأجسام.

تجد الحكمة المتعالية نفسها المعني الأكبر بما يتعلق بالأنظمة الميتافيزيقيَّة، بوصفها جواهر عليا، تقدم نفسها في وضع مثالي وأشرفي. إنه الجوهر العقلي، الذي يصل في ما بينه والعالم الجسماني، عالم يطلق عليه السهروردي «الصور المعلقة»، أو عالم الأشباح. وهو ما يعرف عند بعضهم

بعالم المثال. على أنَّ بسط القول في هذه الأصناف من المثل الإشراقية والأفلاطونية، يضفي على بحثنا مزيداً من الوضوح والتمييز بين أنواعها. لكن وقبل المضيِّ في استعراض أهم مقالات المثبتين للعالم العقلي، نودُّ أن نثير ملاحظة منهجية في ما يتعلق بقيمة الأفكار التي آلت إليها الأفلاطونية. يمكننا القول، إنَّ اللحظة التي أعقبت الفترة الرشدية، كانت الأفلاطونية قد تدهور وضعها لدى الفلاسفة المسلمين العرب. كان أرسطو قد تربّع بقوةٍ على عرش المعقول العربي،ووجد له نفوذاً في جميع ما طالته يد التأصيل في الموروث العربي الإسلامي؛ بدءاً باللغة وانتهاءً بأصول التشريع. ولعله كان للعامل التاريخي ـ أيضاً ـ تأثير على بقاء الأفلاطونية بعيدة نوعاً ما عن مجال التدوين. هذا الأخير الذي تراءى له الأرغانون الأرسطي ميزاناً مناسباً لتقنين علومه وفنونه وتعقيل منقوله ـ وهذا هو الأهمُّ ـ وإيجاد رقابة داخلية في بناء المعرفة العربية ـ الإسلامية. هذه الرقابة هي ما قد يستعصي توفيرها من داخل عالم الأفلاطونية، بنزعاتها المنطلقة، وبفضائها التأويلي الرحب. وهذا معناه أنَّ الأفلاطونية ظلت خياراً معرفياً يقع على هامش التدوين، ما أدى إلى إيجاد اتصال حتمي ما بين هذه الأخيرة والتيارات التي شكلت كيان المعارضة التاريخيَّة. إن ملا صدرا بوصفه فيلسوفاً إيرانياً، يمثل واحداً من مجددي الأفلاطونية الكبار. وبقدر ما سعت الرشدية إلى فصل أرسطو عن الرواسب الأفلوطونية، وبالتالي عن أفلاطون، فإن فلاسفة فارس عملوا على تحيين المشروع الأفلاطوني بحمولته الإشراقية والمثالية، بعد أن تبيّن لهم خطأ الرؤية الانفصالية، وفي ضوء تكامل المنظور الواقعي / المثالي الذي يقوم عليه التصور الإسلامي. لقد طرح عالم المثل الأفلاطوني ـ وهو ما لم ينفِهِ ابن رشد مطلقاً ـ في الفكر العربي والإسلامي على أساس ما كانت تمثّله هذه الأطروحة من أهمية، بوصفها أطروحة تتكامل بشكل ما مع المنظور الماورائي والتوحيدي للإسلام. هكذا، لم يكن ابن سينا ولا ملا صدرا بعده، يرون في ذلك ما يناقض هذا المنظور. في هذا الإطار أريد القول، بأن فكرة المثل

الأفـلاطـونيـة، أثـارت اهتمـام فلاسفـة الإسلام في مقصدها الأعلى، وغايتها الكبرى، التي تقرُّ بعالم أشرف، يقع فوق عالم الأجسام. وإذا ما استطاع بعض نفاة عالم العقل أن يثبتوا تهافت الأسـاس البرهاني الذي قامت عليه، فإن ذلك لا يطعـن ـ فـي رأي الأفلاطونيين من فارس ـ في النتيجة. لذلك سوف نواجه إصـراراً مـن قبـل صدر المتألهين، على أن يقدم أدلة دقيقة وجديدة، يعيد فيها إثبـات عـالـم المثل، والردّ على منكريه. أي أنه أعاد طرح المثل الأفلاطونية علـى أسس بـرهـانيَّـة ـ أقـوى مما طرحه أفلاطون نفسه ـ بل إنَّه يكاد يتجاوز التحقيـق السينـوي نفسـه لعالم الصور والمثل، كاشفاً عن طبيعة كلام ابن سينا في هذا الشأن، ليؤكد على أن له رأياً وتحقيقاً مستقلاً بهذا الخصوص. فيقول: «ونحن بعون الله وتـوفيقـه نـذكر أوّلاً وجوه ما قيل في تأويل كلامه [أي تأويل ابـن سينـا لكـلام أفـلاطـون] وما يقدح به في كلّ من وجوه التأويل، ثم ما هو الحقّ عندي في تحقيق الصّور المفارقة والمثل»[1].

لـقد أكسـب أفـلاطون عالمه العقلي نوعاً من المفارقة، وذلك من حيث هـو مستـقـلٌّ عن العـالـم المحسوس، وواسطة في وجوده. بل إنه بمثابة عالم سابـق ومختـزن لكـافـة صـور الموجودات، في شكل تصميمات أو كليشهات تمثـل أصـل هـذه الموجودات. من هنا، فإن المعرفة ذاتها أخذت عنده معنى استذكار النفس لهذه التصاميم من عالم الصور. وقد كان ملا صدرا مضطرّاً إلى الخـوض فـي مسـألـة الجـوهـر العقلـي وعـالـم المثل بما أنه أحد ممثّلي هذه الأفـلاطـونيـة، وأحد باعثيها ومجدديها المتأخرين. لكن هذه المهمة لم تكن يسيـرة علـى فيلسـوفنـا، مـن حيث إنَّ القول بعالم المثل، يختزل في مضمونه جملة من المفاهيم تتعارض مع جوهر التصور الفلسفي للحكمة المتعالية. فمن جهـة، بـدا المستنـد البرهاني لعالم المثل الأفلاطونية ضعيفاً جدّاً في نظر ملا صدرا الذي لم يخف استهانته بذلك كما مرّ معنا. أما من الناحية الأخرى، فإنّ

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٤٧.

المنحى المفارق كما اتبعته المثالية الأفلاطونية، يكرِّس بصورة ما استقلال الماهيات عن الذهن، وواقعيتها، وهو ما يؤكد على أصالة الماهية التي سبق وأبطلها ملا صدرا. إنَّ عالم الصور والمثل في الشروح الرشدية لأعمال أرسطو، وتحديداً ما بعد الطبيعة، أخذ تفسيراً عليًّا مستساغاً إلى حدّ ما عند المشائيين. إن هذه الصور، هي بمثابة تصميم مسبق لما سيكون عليه الوجود الفعلي في العالم المحسوس، فهي بهذا الاعتبار تأخذ معنى العلّة الغائية كما في المنظور الأرسطي، للموجودات الواقعية. إلاّ أن ملا صدرا في محاولته الجديدة، حاول استحضار المثل الأفلاطونية، وإلى حدّ ما الصور المعلّقة الإشراقية، بكل أبعادها، مع تهذيب مستندها البرهاني، واستيعابها ضمن فلسفته المتعالية، أي في إطار أصالة الوجود. وإذا عدنا ـ طبعاً ـ إلى أدلة مثبتي العالم العقلي من الفلاسفة الإسلاميين، سوف نلاحظ أنها استندت إلى دليل إمكان الأشرف وقاعدة الواحد الذي لا يصدر عنه إلاّ واحد، وهذا سوف نتعرَّف عليه في بحث العلّية.

لقد أقام الفلاسفة الإسلاميُّون، نظرية المثل على الأساس نفسه الذي أقاموا عليه نظرية صدور العالم عن الله. فالمسألة تعود في محصَّلتها إلى أصل إشكالية جدل الوحدة والكثرة. أي كيف يصدر الكثير عن الواحد؟ أي بمعنى آخر، كيف يصدر العالم عن الله؟ فالذين قالوا بوجود العقل الأول، استندوا إلى فكرة، أن الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد. وهي فكرة عولجت بشكل واضح في مباحث العلّة. ومقتضى هذه القاعدة، أن الكثير لا يصدر عن الواحد. فإذا ثبت صدور الكثير عن الواحد، فهذا يثبت في ذات العلّة جهات متباينة. والحال، أننا افترضناها واحدة، مما يؤدي إلى خلف. فالواحد البسيط لا يصدر عنه الكثير المركب. نعود إلى السؤال الأساسي. كيف إذاً، صدر العالم عن الله؟

في رأي غير الفلاسفة، فإنه صدر على ما هو عليه من الكثرة. فلا إشكال عندهم في ذلك. وقد تبيَّن أن هذا يمثل خلفاً واضحاً عند أصحاب

قاعدة «الواحد». الأولون ربطوا المسألة بالقدرة، في حين رفض الآخرون هذا الربط، من حيث إن المسألة داخلة في دائرة المحال وليس في دائرة القدرة. والفرق واضح بين المفهومين. فليس الإشكال في كونه قادراً على خلق الكثرة أم لا، بل الإشكال في ما تؤدي إليه المسألة من خلف. إذاً، في نظر أنصار نظرية المثل، أن ما يفيض في البدء هو وجود واحد بسيط، تأسيساً على قاعدة الواحد. فالواحد البسيط لا يصدر عنه إلاّ واحد بسيط. وبما إن بين العلة والمعلول، نوع مسانخة، فإنَّ هذا الموجود الأول الفائض عنه، يتصف بالفعلية التامة. فالفارق بين الوجود الأول ـ أي واجب الوجود بالذات ـ والوجود الفائض عنه، يكمن في الفقر الوجودي، الذي يعتري الوجود الفائض، أو العقل الأول تجاه واجب الوجود بالذات، فهو متقوِّم به متوقف وجوده عليه. هذا معناه، أن العقل الأول الصادر عن الواجب الوجود بذاته هو أشرف الممكنات إطلاقاً. وهكذا يتسلسل وجود العقول الطولية أو العرضية، التي يسميها الإشراقيون، بأرباب الأنواع. بحيث يكون كل عقل أشرف، وعلته فاعلية لما بعده.

لقد أحيى ملا صدرا نظرية المثل، وسلك فيها مسلكاً خاصاً، إذْ تراءى له خطأ أو لا أقلّ، اشتباه التأويل السينوي لكلام أفلاطون الإلهي كما يسميه الإشراقيون. فقد سبق من تقرير ابن سينا في كتاب الشفا ـ الإلهيات ـ تأويل يوحي باشتباه أو خلط ما بين التجريد العقلي والتجريد باعتبار الوجود. ذلك كما يظهر من قوله الذي ينقله ملا صدرا: «وكان المعروف بأفلاطون، ومعلّمه سقراط، يفرطان في هذا الرأي ويقولان إن للإنسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيها الأشخاص ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق»[1].

وعلى هذا الوجه من التأويل، ردّ ملا صدرا: «ولا شكَّ أن أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلم الأول مع جلالة شأنه أجل من أن ينسب إليه عدم

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٤٧.

التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شيء معها، وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتراب، أو الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد، والوجود حتى يلزم من كون الإنسانية واحداً بالمعنى، كونها واحداً بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين، والجهل بأن الإنسان إذا لم يكن في حدّ ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة والكثرة، لزم أن يكون القول بأن الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدي، أو غير ذلك ممَّا هو معاين لحدِّه قولاً مناقضاً، أو الظن بأن قولنا الإنسان يوجد دائماً معناه أن إنسانية واحدة بعينها باقية، كيف والتفرقة بين هذه الأمور والتمييز بين معانيها ممّا لا يخفى على المتوسطين من أولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً عن أولئك العظماء»[1].

وقد تأوَّل الفارابي، قبل ذلك، المثل الأفلاطونية على نحو آخر، فاعتبرها نوعاً من التجرُّد العقلي، أي الماهية المجردة عن العوارض الخارجية، أو بتعبير المتأخرين من المشائية، الماهية مأخوذة لا بشرط، المجردة حتى عن التجرد والإطلاق. وبما أنه من المستحيل وجود هذا المعنى في الخارج، باعتبار ذلك يجعله عارضاً خارجياً مؤخراً عن الماهيّة في الوجود، تعين وجوده العقلي حتى أن الفارابي يعتبر معنى ثبوت الجواهر العقلية في الأعيان كما هو المشهور عند أفلاطون أي ثبوتها في العقل يقول: «لعلّ مراده بالأعيان، العقول. فإنها أعيان العالم الحسّي، والعالم الحسّي إنما هو ظلٌّ لها»[2].

وقد استبعد ملا صدرا هذا التخريج للمثل الأفلاطونية، بناءً على أن ما نُقل عن أفلاطون وغيره، يثبت وجود الصور في الخارج؛ «قائمة بذواتها لا في موضوع ومحلّ»[3].

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٤٧ ـ ٤٨.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٤٩ ـ ٥٠.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٥٠.

لكن ملا صدرا يعود مرةً أخرى، لينتصر إلى وجهة النظر الإشراقية، فيسلك مسلك السهروردي في موقفه العام، من المثل، وأيضاً في أدلته التي توسع في عرضها وبنى عليها رؤيته، وبرهانه أيضاً بهذا الخصوص. فالسهروردي ينعى على متأخّري المشائية سوء فهمهم لهذه المثل وبتقصيرهم في طلب استيعابها بنوعٍ من العمق والنفاذ. فينقل صدر المتألهين عبارته في «الأفق المبين»: «وإني لست أظن بإمام اليونانيين غير هذا السرد إلاّ أن اتباع المعلم المشائية، أساؤوا به الظن، واستناموا إلى ما سولته لهم أوهامهم، وقصروا في الفحص ووقروا على وميعتهم في المثل الأفلاطونية، وعدّ مساويها، فلم يكن اعتمالهم إلاّ لانطفاء نور الحكمة وتفاشي ديجور الظلمة»[1].

وقد ميَّز ملا صدرا على نهج سلفه السهروردي ما بين عالم المثل وعالم المثال، المعروف بالأشباح المعلقة. بل إنّه نقض على من اعتقد بأن المثل الأفلاطونية هي هذه الأشباح، باعتبار أن الذين قالوا بالأشباح المعلقة من الإشراقيين، إنما أقروا إلى جانبها بالمثل الأفلاطونية، وهذا إنما يثبت بأنها تمثل شيئاً آخر مختلفاً. ومن الناحية الأخرى، فالمثل والصور العقلية ثابتة في عالم الأنوار، بينما الأشباح ذوات أوضاع جسمانية.

إنَّ إحدى أبرز أشكال البرهان التي أسند بها ملا صدرا وجود المثل الأفلاطونية، هي قاعدة الأخس التي بناها على قاعدة إمكان الأشرف عند السهروردي. فوجود الممكن الأخس يوجب وجود الممكن الأشرف قبله. فلو قلنا بوجوده معه، لكنا جوزنا صدور الكثير عن الواحد، كما تقدّم وهو من المحالات الكبرى عند الفلاسفة. أما لو جوزنا وجود الأشرف بعد الأخس، فإن معنى ذلك كون المعلول متقدماً وأشرف من علته، وهو أيضاً محال. فكل ممكن أخس يوجب ممكناً أشرف منه متقوم به، وهكذا يتسلسل الأمر إلى أعلى وأشرف ممكن مستقل عمن دونه، مفتقر في وجوده إلى واجب الوجود

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٥١.

بذاته تعالى، ونزلاً إلى أخس الممكنات المفتقرة في وجودها إلى غيرها. وقد تبين جلياً من مراتب الوجود التشككية كما برهن عليها ملا صدرا سابقاً، كيف أن كل مرتبة هي أعلى أو دون الأخرى، شدةً وتضعفاً.. متقدمية ومتأخرية.. شرفاً وخسة.. وكل مرتبة هي مقومة لما دونها، متقومة بما فوقها في ترابط علّي يمتد من أخسّ مراتب الوجود إلى أشرفها.

ولم يكن ملا صدرا متردداً أو مضطرباً في قناعاته. فهو في هذا المورد يقف موقفاً أفلاطونياً وإشراقياً واضحاً، ولا يرى أي تناقض ما بين وجود المحسوس وثبوت العقول؛ فالحركية الجدلية لملا صدرا تقتضي هذا النوع من الصيرورة من الأسفل إلى الأعلى، ومن المحسوس إلى المتعالي، وهو ما يمثّل حقّاً المقصد الأكبر للحكمة المتعالية؛ فيعبر عن موقفه في وضوح تام: «وأما الصور الجسمانية التي هي أصنامها، فإنّ لها نقصاً يحوج إلى القيام بالمحلّ لكونها كمالاً لغيرها فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينية المادية، فإنها وإن كانت مجرَّدة عن المادة في العقل، فهي غير مجردة عن المادة في الخارج، فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع، فإنها وإن كانت مجردة في عالم العقل، فأصنامها وأظلالها الجسمانية، أعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة. ولا يتوهمن من إطلاقهم المثل على الصّور العقلية القائمة بذواتها في عالم الإله، إن هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحقّ لتكون مثلاً وقوالب لما تحتها، لأن ما يتخذ له المثال والقالب يجب أن يكون أشرف وأعلى، لأنه الغاية، ولا يصحُّ في العقول هذا، فإنهم أشدّ مبالغةً من المشائين في أنّ العالي لا يكون لأجل السافل، بل عندهم، إن صور الأنواع الجسمانية أصنام وأظلال لتلك الأرباب النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف والكمال..»[1].

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٦٣ ـ ٦٤.

وممّا يـؤكـد على ثبـاتـه علـى موقفه قوله: «لعلّك إن كنت أهلاً لتلقّي الأسـرار الإلهيّـة والمعـارف الحقّـة لتيقنت وتحققت أن كل قوة وكمال وهيئة وجمـال تـوجـد فـي هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الأعلى إنمـا تنزّلت وتكدرت وتجرمت بعدما كانت نقية صافية، مقدسة عن النقص والشّيـن، مجـردة عن الكدورة والرين، متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور..»[1].

لـقد تبـدّى مـوقف ملا صدرا من هذه المثل في غاية الوضوح والثبات. ولم يكن متردداً في تقـريـره لهذه الحقيقة. لا، بل لا مندوحة ـ إطلاقاً ـ لفهم هـذه الفلسفـة المتعـاليـة إلاّ في ضوء نظامها التام وبنيتها الشاملة. إنها بتعبير آخـر، تندّ عن التفكيك بالمعنى الذي يفهم منه إيجاد حالة من الفصام ما بين ملا صدرا المادي المنحى، وملا صدرا المثالي. لقد سبق وذكرنا هذه الحقيقة التي أدركها كل الباحثين في الحكمة المتعالية لفيلسوف شيراز المجدد. إنَّ أهم ميزة لها هي هذا البعد التكاملي ما بين المنحيين. إنها في الأساس مشروع تكـاملي، تكمن هويته في هذا التكـامـل المعرفي، حيث يمثل أعجوبة فكر، ومعجـزة نظـر، همـا خلاصـة هـذه التجربة الشيرازية. فلهذا المسار التكاملي حركة تتجه بالمعرفة من عالم المحسوس، مستودع الدثور والفتور والآفات.. إلـى عـالـم الإشراق والتعالي والصفاء.. فالمقصد الأعلى لهذه الحكمة، هو التحرر من المحسوس بعد توفير المعرفة المتعالية بحقيقته، دون أن يكون ذلك على حسـاب معطيـات الحسّ الموضوعي. فالجدل الشيرازي، هو جدل دائم ومستمر بين ما هـو أسفـل وما هو أعلى.. ما هو حسِّي وما هو عقلي.. فإذا تراءى الجدل لدعاة المادية الدوغمائية، استقراراً عند هذا السفح المحسوس، فـإن الجـدل الشيـرازي، هـو جـدل يجعـل من هذا الحيز الحسي منطلقاً إلى مقـامات أعلى، حيث كلما خفق العقل بعيداً في مقامات التعقل، كلما قارب

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٧٧.

عالم الحقيقة، وتحققت متعة السلوك في هذه المراقي، ولذة المعانقة للمتعالي. من هنا قوله: «إنَّ الباري جلَّ ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الأمور الجسمانية العقلية وجعل طريق الحواس درجاً ومراقي يرتقى بها إلى معرفة الأمور العقلية التي هي الغرض الأقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها عن أفق الماديات، وكما أنّ المحسوسات فقراء الذوات إلى العقليات لكونها رشحات لأنوارها وأظلالاً لأضوائها، فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها، ومعرفة الأمور العقلية هي غنائها ونعيمها، وذلك أنّ النفس في معرفة الأمور الجسمانية محتاجة إلى الجسد وآلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيات. وأما إدراكها للأمور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد، فإذا حصل لها ذلك وصارت عقلاً وعاقلاً بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد»[1].

ـ الكوسمولوجيا، بوصفها نظاماً عاماً..

إنَّ إحدى أكبر مقاصد الحكمة المتعالية، تتجلّى في إيجاد نوعٍ من التواصل والتخاطب المنطقي ما بين الانطلوجي والكوسمولوجي. فقد أفضت المعالجة الشيرازية الناظرة في هذا المنحى إلى وضع اليد على العلاقة الجدلية ما بين الوحدة والكثرة. أي ما بين العلّة الأولى والعالم. وهذا إنما يؤسس لرؤية إيجابية للعالم، يثيرها السؤال الجوهري الذي يترتب على التسليم بالكثرة الموضوعية في العالم؛ هل هي حقّاً كثرة منفصلة، مستقلة، غير مترابطة بحالٍ من الأحوال؛ أم أن ثمة قانوناً شاملاً يصل في ما بينها. أو بتعبير آخر، هل العالم يندرج في نظام شامل، أم هو متروك للفوضى والاتفاق؟

لقد أخذنا فكرة منذ الوهلة الأولى عن ذلك المنزع الجدلي للوجودانية الصدرائية، ينتهي إلى إقرار الترابط الكلي من خلال معالجته الملحمية للمواد

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٨٠ ـ ٨١.

الثلاث. فالعالم في علائقه الإمكانية المتكثرة، وحركيته المتأصِّلة، محكوم بنظام علل مختلفة، لكنها حاكمة ومحددة لمقاصده. وهو ما يمثِّل أولى الانتصارات الفلسفية على طريق نفي الاتفاق. هذه العلاقة هي من جهة تساهم في إقرار النظام وتأكيد النسق العام، ومن جهة أخرى، تؤكد على سيرورته ضمن مسار تطوري. وهذا البناء الشامخ للجدل الترابطي والتطوري، يتجلى من خلال دمج الرؤية الصدرائية لنظام العلل الأولى والوسطى، والعلة الغائية بمنحاها الأرسطي، بالرؤية الجدلية لنظام الحركة الجوهرية كما سنوضح لاحقاً. إنَّ المسلسل الوجودي في تراتبه الطولي التشككي، يفي بهذه الرؤية الترابطية، حيث النظام العلِّي يتجلى بوضوح، في ذلك الجدل التصاعدي من الأخس إلى الأشرف، وحيث إنَّ الأخس هو متوقف على، ومفتقر إلى ما هو أعلى منه رتبة. إنه معلول له، غير مستقل عنه. وكل مرتبة هي بلا شك، أخس مما قبلها، متوقفة عليها، وهي من ناحية أخرى، مستقلة عمن دونها، علّة له أي أن النظام العلِّي، هو في صيرورته الطولية، نسبي، متصل من جهة جدله النازل، وإن بدا منفصلاً، مستقل من جهة صعوده. فكل علّة مستغنية عن معلولها، غير أنها مفتقرة إلى ما هو أعلى منها، إلى أن تنحصر سلسلة العلل في أعلى المراتب وأشرفها. وتلك هي العلاقة المقصدية للحكمة المتعالية في ربط العالم بالمتعالي. إن هذا النسق الجدلي الطولي للنظام العلِّي، كما أرسى أركانه ملا صدرا في ضوء الرؤية التشككية الفهلوية النورية، حيث مراتب الوجود معلولة لبعضها البعض، متوقفة على بعضها نزولاً، ومستقلة عنه صعوداً، يلفت إلى أن للخلق مراتب ومقامات وأطواراً. . وبأن العالم، وحيز الكثرة، هو مجال ترابط واتصال، ونشوء وارتقاء!

ـ النظام العلِّي: مقاربة عامة..

لقد أثيرت إشكالية العلاقة ما بين أشياء الطبيعة وظواهرها. وظلَّ الخلاف حول ذلك سارياً مأزوماً حتى عصرنا هذا بشكلٍ من الأشكال. فقد

تكـون الملاحظـة هي أولى مداخل الإحساس بأن ثمة رابطة ما مميزة بين عدد من الظواهر معينة. وذلك يحدث كلما تكررت هذه العلاقة الاضطرادية التراتبية بينها. إن عالم الطبيعة حافل بهذا النوع من العلاقات الاضطرادية في ظواهره وأشيائه. ولا يمكن للملاحظة أن تعطينا أكثر من الإحساس بأن ظاهرتين ما أو أكثـر مضطـردة! وحتـى لـو لجأنـا إلى إثارة تجارب من هذا القبيل، وتكرَّرت الحادثة أمامنا مرات عديدة، فليس يعني ذلك أكثر من أن اتجاهاً تعاقبياً حصل ما بين هذه الظاهرات. من أين جاءت مسألة العلية إذاً؟

الإشكـالات المطـروحـة، هي إشكالات قديمة ـ متجددة، لها أسبابها، وأيضـاً لهـا نتائجها وآثارها في مجال المعرفة. إن الذين رفضوا القول بالعلية واعتبروها مجرد وهم لا سند له من البرهان، استندوا إلى خلفية كوسمولوجية خاصة، سبق وأن أثرناها، ألا وهي فكرة الانفصال، والجواهر الفردة. فالعالم وفق منظورهم، هو محل ظواهر وأشياء متجاورة ومنفصلة، لا رابطة بينها على نحو علّة ومعلول. وما نراه في صقع الواقع، هو مجرَّد اتجاه اضطرادي غير حتمي، ما بين عدد من الظواهر التي تبدو في ظاهرها متصلة ومعلولة لبعضها البعض. إنه موقف كل الذريين، من ديمقرطيس والغزالي وجون لوك وليبنتز إلى فيتجنشتن وكارل بوبر.. وبما أن العالم لا يتصل بعضه بعضاً ضمن قانون علِّي أو اتجاه حتمي، فإننا إذن، أمام وضع جزافي. وهذا ما تتولد عنه إشكالية التنبـؤ بـالظـواهـر. إن التنبـؤات الجـاري بهـا العمل في مجرى الحياة اليومية للأشخاص، قائم على أساس وجود نظام حتمي يصل ما بين الظواهر. فالغيوم تدل على المطر، والإنسان أمام ظاهرة كهذه، يعبر عن فهم معين لنظام العلية، فيلجأ إلى الإختباء من المطر بمجرد ملاحظة تكاثف الغيوم. وكلنا يدرك مصير الشمس عند الغروب قبل حلول وقت المغيب وكذلك عند إشراقها. وهكذا في باقي حركة الطبيعة وظواهـرهـا. هـذا إنما يكشف عن أن نظاماً علمياً صارماً وحتمياً خوّل للإنسان إمكانية التنبؤ. فالقول بالاتجاه والاضطراد ورفع الحتمية عـن العـلاقـة العليـة، يثيـر إشكاليـة التنبؤ في المعرفة الإنسانية. فعلاً المسألة

عولجت بتوسع كبير في الفترة المعاصرة، مع رواد المنطق التجريبي وعموم الذريين. ولعلّ نتيجة هذا التصور المغالي في نفي الحتمية عن الاتجاه، وإنكار نظام السببية، راجع ـ بالنسبة إلى التجريبيين المعاصرين ـ إلى إشكالية منهجية، تلك التي ترى التوقف عند الظواهر، ورفض أحكام العقل. والحال، أنَّ إشكالية العلية هي من القضايا التي عولجت عقلياً، وبصورة مجردة. إنها لم تكن معطى تجريبياً، كما سبق وقلنا، فإن التجربة لا يمكنها أن تثبت لكل حادث علّة، لأننا سوف نصطدم ـ لا أقل في الفلسفة المتعالية ـ حيث وجود نهاية في سلسلة العلل، أي وجود ذات لا علّة وراءها. الأشاعرة الذين لم ينكروا العلّة الأولى، أثبتوها مع الاحتفاظ بمنظورهم الذري للأشياء. ذلك بأن العلاقة الاضطرارية بين الأشياء ليست نتيجة تأثير مباشر من هذه الظواهر، بل هي نتيجة تأثير هذه العلّة البارئة. هكذا حاولوا الجمع بين القول بالعلّة والاضطراد. فالنار لا تملك خاصية الإحراق في ذاتها، بل إن علاقة النار بالإحراق ـ هذه العلاقة الاضطرادية ـ معلولة إلى الخالق الذي يملك أن يجعل من النار أيضاً برداً وسلاماً. والواقع أن هذا الموقف الدوغمائي من نظام العلية، بقدر ما يغري ويبهر إلى حدّ ما النظرة الإيمانية المسطحة، إلاّ أنه ينطوي على ثغرات ومآزق فلسفية خطيرة. فهو فضلاً عن إسهامه في تكريس الاتفاق والبخت بتعبير الفلاسفة القدامى، فإنه يؤسس من ناحية أخرى لفهم خاطئ لعلاقة العلّة الأولى بباقي العلل الأخرى؛ الأمر الذي يعني أن الأشاعرة منذ اللحظة الأولى، كانوا قد سقطوا ضحايا منغلقهم الدوغمائي ذاك، حيث حال بينهم واستيعاب مفهوم العلية ومقاصدها لدى الحكماء، الأمر الذي أسقطهم في رؤية قاصرة عن فهم العلاقة القائمة بين العلة الأولى والعالم.

إذاً، ماذا تعني العلية، ما هي متعلقاتها والإشكالات الواردة بخصوصها، ومن ثمة، ما هي الرؤية التي انتهى إليها ملا صدرا بهذا الصدد؟

إذا رجعنا إلى التعريف الذي أطلقه ملا صدرا على العلّة، نجده يقسمها إلى مفهومين:

«.. العلّة لها مفهومان: أحدهما، هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ومن عدمه عدم شيء آخر. وثانيهما، هو ما يتوقف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعدمه، ولا يجب بوجوده. والعلّة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علّة تامة، وهي التي لا علّة غيرها على الاصطلاح الأول، وإلى علّة غير تامة تنقسم إلى صورة ومادة وغاية وفاعل..»[1].

وهذا التقسيم الرباعي لأصناف العلل ينقلنا إلى ابن سينا ومن ثمة إلى أرسطو، حيث يقول الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفا: «قد استعملنا فيما تقدم إشارات دلت على أن الجسم الطبيعي علّة عنصرية وعلة فاعلية وعلّة صورية وعلّة غائية. فحريٌّ بنا الآن أن نعرف أحوال هذه العلل فنستفيد منها سهولة سلوك السبيل إلى معرفة المعلولات الطبيعية. أما أن لكل كائن فاسد أو لكل واقع في الحركة أو لكل ما هو مؤلف من مادة وصورة عللاً موجودة وأنها هذه الأربع لا غير، فأمر لا يتكلفه نظر الطبيعي، وهو إلى الإلهي. وأما تحقيق ماهيتها والدلالة على أصولها وضعاً، فأمر لا يشفى عنه الطبيعي. فنقول: إنَّ العلل الذاتية للأمور الطبيعية أربع: الفاعل، والمادة، والصورة، والغاية»[2].

فأن يكون شيء ما علة لشيء آخر، معناه، أنَّ ثمة علاقة خاصة، ورابطة عينية ما بين العلّة والمعلول. ذلك، لأن القول بخلاف ذلك يترتب عليه الإقرار، بأن العلاقة ما بين العلّة والمعلول هي غير خاصة، وهذا يؤدي إلى القول بإمكان أن يكون كل شيء علّة لكل شيء. إذن، العلاقة ما بين ظاهرة وأخرى، هي علاقة خاصة وعينية. هذا ما يفهم من علاقة علّية وحتمية بين ظاهرتين. فما هي إذن، تلك العلاقة وما حيثيتها؟

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢) ابن سينا ـ الشفاء ج١، طبيعيات ص ٤٨. تصدير ومراجعة ابراهيم مذكور تحقيق سعيد زايد، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم ـ إيران ١٤٠٥هـ.

فـي خضـمّ البحـث الـوجـودي السـابـق، أثـرنـا تعريفاً خاصاً للماهيّة، بـاعتبارهـا متسـاويـة النسبة بين الوجود والعدم. فهي في ذاتها لا معدومة ولا موجـودة. وقـد سبق وتبين بأن الماهية، بما أنها كذلك، إذا وجدت فمعناها وجـب لهـا الـوجـود، لـكـون الشـيء إذا لم يجب لم يوجد. فهي، في حالة رجحان إحدى طرفيها الذي هـو «الـوجود». وبما أنها هي ذاتها لا تملك هذا الـرجحـان من حيث هي متساوية النسبة، تعين وجود مرجِّح ثالث، يعود إليه فعـل التـرجيح. هذا المرجح الذي يتوقف عليه رجحان الوجود، هو في مقام العلّة، كما يكون المرجَّح ـ بفتح الجيم وشدها ـ معلولاً لها.

إنَّ الماهية وفق هذه الرؤية التي انتهت إليها آراء المشائية، هي في موقع الممكن. وهذا إنَّما يعني أن عالم الإمكان برمته واقع تحت نظام العلية. فكل الممكنات أو الماهيات معلولة من منتهى أخسّ المعلولات في عالم الإمكان، إلـى أشرفهـا الصادر عن واجب الوجود، حيث ماهيته إنيته. والعلية في منظور الشيرازي، هي علاقة وجودية بين العلة والمعلول، بناءً على أصالة الوجود، حيث غدا خطأً، اعتبار تلك العلاقة رابطة ماهوية كما جرت به العادة من ذي قبـل. واستنـاداً إلى هذا الرأي، تراءى لديهم أنَّ ملاك الحاجة إلى هذه العلّة، هـو الإمكـان المـاهـوي. فـي حين سوف تشهد المسألة انقلاباً رأسياً مع ملا صدرا. ففي ضوء فكـرة الوجود المتأصل، يغدو ملاك الحاجة متصلاً بالوجود لا بـالمـاهيـة. وينفـرد مـلا صـدرا عن سابقيه من المشائين، باجتراحه القول بمفهوم آخر. إن ملاك الحاجـة فـي رأيه ليس هو الإمكان الماهوي؛ بل ملاك الحـاجـة هـو «الفقـر الـوجـودي». وهـذا تبينـاه جلياً، أثناء بحثنا في الجعل الوجودي، ومفهوم الوجود المشكك، المتمايـز مراتبياً. لقد تصدَّى ملا صدرا إلى إبطال آراء المخالفين، واستهجن رأي القائلين بكون الحدوث علّة الحاجة إلى العلّة، يقول مستعرضاً ذلك: «إنَّ قوماً من الجدليين المتّسمين بأهل النظر وأوليـاء التمييـز، العـاريـن عـن كسوة العلم والتحصيل، كان أمرهم فرطاً، وتجشمـوا فـي إنكـارهـم سبيـل الحق شططاً وتفرَّقوا في سلوك الباطل فرقا.

فمنهم من زعم أن الحدوث وحده علة الحاجة إلى العلّة ومنهم من جعله شطراً داخلاً فيما هو العلّة، ومنهم من جعله شرطاً للعلّة، والعلّة هي الإمكان. ومنهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري الركوز في نفس الصبيان، بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان، الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان والصوت والصولجان، وكلامهم كل غير قابل لتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين، لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجّهة نحوه طائعة إليه، فنقول: أليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس إلى الذات يغنيان الذات عن الافتقار إلى الغير، ويحيلان استنادها إليه بحسب تلك الصفة، فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في علّة الحاجة، شرطاً كان أو شطراً، كان إنما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات. لا واجب أو ممتنع، فقد رجع الأمر أخيراً إلى الإمكان وحده وهو الخلف»[1].

ويبرهن على بطلان فكرة الحدوث كملاك للحاجة إلى العلّة، انطلاقاً من أنَّ الحدوث، هو في حدّ ذاته «كيفية نسبة الوجود». وهو بهذا المعنى إذا افترضنا قولهم السابق، سوف يكون الحدوث سابقاً على نفسه بدرجات. ذلك بأن الحدوث بما هو كيفية نسبة الوجود «المتأخرة عنها المتأخر عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة، المتأخر عن الإمكان، فإذا كان الحدوث هو علّة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجاتٍ»[2].

لقد نبهنا ـ من جهة أخرى ـ ملا صدرا، من خلال تعريفه السابق للعلّة، إلى أنها تنقسم إلى قسمين: تامة وناقصة. فالتامة ما احتوت على كل ما من شأن المعلول أن يتوقف عليه في وجوده، وعكس ذلك الناقصة. وهذا إنما يعني أن العلة التامة إذا ما وجدت لم يتخلف عنها معلولها، فلا يعقل وجود العلّة التامة دون أن يلزم عن ذلك وجود معلولها. وهذا بعكس العلّة الناقصة،

(١) الأسفار: ج١، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.
(٢) المصدر السابق: ج١، ص٢٠٧.

حيث وجودها لا يلزم عنه وجود معلولها. نعم، يلزم من عدمها عدم المعلول. معنى هذا أن العلّة بشكل عام هي علّة تامة لعدم معلولها، يستوي في ذلك التامة والناقصة. ولعل من البراهين على ذلك، كون المعلول إذا لم يلزم وجوده مع وجود علته التامة، فإن ذلك يؤدي إلى القول بجواز عدمه. وذلك مستحيل، لأنه يؤدي إلى تناقض واضح، والعكس صحيح أيضاً. بل إن امتناع وجود المعلول لعدم وجود العلّة، دليل على وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة. ويستدلُّ ملا صدرا على ذلك بقوله: «.. فالمعلول لمّا كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت أنّ الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العلّة، فلا بدَّ في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج إلى المرجّح. ولا بد أن يكون ذلك المرجع حاصل حال حصول ذلك الترجيح وإلاّ لكان غنياً عنه، ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عدمياً وجب أن يكون وجوديّاً. فإذن لا بدّ من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب»[1].

إنَّ وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة والعكس أيضاً، لم يتحدد في ضوئها إن كانت حاجة الممكن إلى مرجح يلزم عنه وجود المعلول في أيِّ ظرف آخر، كما لو تأخر المعلول عن العلّة التامة ووجب بعد انتهاء العلّة. أي أننا لا نفهم من قاعدة الترجيح بمرجح ثالث، سوى أن المعلول يلزم وجوبه حين وجوب علّته التامة، وليس لدينا ما يثبت وقوع ذلك في أيِّ ظرف. فهذا الإشكال يثار حول مفهوم وجود العلّة والمعلول «مَعَين» في الوجود؛ وهو بالطبع إشكال أشعري في الأصل. لكن مع ملا صدرا، لا مجال لهذه المواجهة الإشكالية، طالما أن المسألة تقوم على أساس أصالة الوجود، وبأنَّ العلّة والمعلول تربط بينهما علقة وجودية. فلا يتأخر وجود المعلول عن علته التامة بأيِّ حال من الأحوال؛ فكل علّة «مؤثرة فإنها تؤثر في معلولها في وقت

(١) المصدر السابق: ج٢، ص ١٣١.

الحصـول، لكـن مـن حيـث هـو هـو، لا بمـا هو حاصل حتى يلزم المحذور الأول، ولا بما ليس بحاصلٍ حتـى يلـزم المحـذور الثاني. والحاصل أن تأثير العلّة فـي حـال حصـول الحاصـل بنفس التأثير، وذلك تحصيل لحاصل بنفس ذلك التحصيل، لا بتحصيل غيره، وهذا غير مستحيل»[1].

نعم، هناك إشكال آخر ربما أورده نفاة القاعدة السابقة، وهو ما يتعلق بالفاعل المختار الذي يقدم باعتباره علّة لأفعاله الاختيارية، فهو إذن إن شاء فعل وإن شاء ترك، ولا وجود لما يوجب عليه الفعل أو الترك، لتساوي نسبة أفعـالـه إلـى الفعـل والتـرك. لكن لا يخفى ما ينطوي عليه هذا الإشكال من ثغرات منهجية، خصوصاً وأن الإنسان المختار هنا لا يمثّل علّة تامة لأفعاله، فهـو جـزء مـن أجـزاء تلـك العلّـة التـامـة. ولهـذا يمكننـا فهـم المـوقـف «الصـدرائـي»، مـن هـذه المسـألـة، انطـلاقـاً من موضوع آخر أشمل يتعلق بإشكـاليـة الجبـر والاختيار، حيث لها صلة متينة بمبحثنا هذا، لا سيما وأن هذه المسألة تنتهي إلى إشكال آخر يتعلق بحدوث العالم وقدمه، التي تطوح فيهـا المتكلمـون، وبدا موقف بعض الحكماء حيالها محفوفاً بالغموض، كما سنبحث قريباً.

ومـن البيّـن أن مـلا صـدرا كـان قـد حـرص على أن يوفق ما بين وجود هامش للحرية الإنسانية وبين بنـاء ينحو في ظاهره إلى تغليب الجبر. هذا الجبر في الواقع هو المعنى الأصيل للإرادة العليا وخلو العالم من الفوضى وانضباطه بسلسلة من العلل النّاظمة لظواهره، المقننة لحركته وصيرورته. إنه ليس جبراً كابتاً لاختيار الإنسان، بل هو مـوقف موضوعي يظهر فيه الإنسان حرّاً في قلب نظـام مـن القـوانيـن الحتميـة القاهرة. وهذه الحرية المتكاملة مع هذا النظام، حيـث يبـدوا مـؤطراً لها، وتبدوا مغلوبة أمام قهره، إذا ما سلكت سبيل التنطع والفوضى، ولم تعتبر قوانين العالم، إنما هي حرية في حدود القبول أو الرفض

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

لبعض قـوانينـه المتـراخيـة، أي ذات النتائج المؤجَّلة، دون أن يكون حرّاً في اختيار عواقبها الحتمية. فهـذا هو سرّ الناموس الكوني، ومغزى الوسطية التي ما زال يذكـر بهـا مـلاّ صـدرا فـي كتبه، التي يعبر عنها الإمام جعفر بن محمد الصادق: «لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين».

إنَّ للعلل في هذا المبنى الكوسمولوجي الصدرائي، نظاماً خاصاً. وعلى منـوال المشـائيـة دائمـاً، ثمة إصرار كبير على عرض هذا المسلسل العلّي في شكل نظام طـولـي لا دور فيـه ولا تسلسل لا نهائي. فالعلة لا يمكن بحالٍ من الأحـوال أن تكـون معلولاً لمعلولها، ولا المعلول علّة لعلّته، فهذا الافتراض المرفوض بالضرورة لدى المشائية، يجعلنا نسلم بتقدم الشيء على نفسه، وهو بـديهـي البطلان. والأمر ذاته في حال التسلسل. فلنظام العلل في طوليته حدّ ينتهـي عنـده التسلسـل، سـواء نـزولاً أو صعـوداً، فلا مجال للقول بلا تناهي الأشرف أو لا تناهي الأخس في سلسلة العلل الفعلية للوجود. وهذه الإستحالة يعززها شكل العلاقة النسبية ما بين العلة والمعلول. فالعلّة هي مستقلة في قبال المعلول الرابط، المتوقف على علته. والحاجة هي من طرف واحد، وإن كان الوجوب من طرفين باعتبارين مختلفين. فلو افترضنا عدم نهاية السلسلة، فهذا معنـاه، أن لا وجـود لعلّـة مستقلّـة. وحيـث لا وجـود لعلّة مستقلة فلا وجود لـرابـط. إذْ وجـود هـذا الأخيـر مـع وجـود المستقل. طبعاً، هذا إذا افترضنا التسلسل واقعاً على سلسلة العلل الفعليـة الموجودة، أما في حال وجود أجزاء من هذه العلل موجـود بـالقوة، فـالأمر لا إشكال فيه. ثم، لا ننسى أن الذهن يملك أيضاً إحداث تصور عن اللاّتناهي. وقد سبق كل من الفارابي وابن سينا إلى إبطال التسلسل قبل ملا صدرا بكيفية مختلفة تماماً. إن الفارابي يستند إلى مـا أسمـاه البـرهـان «الأسدّ الأخصر». وهو أن ما من واحد من آحاد السلسلة المفترض ذهـابهـا بالترتيب بالفعل إلى ما لا نهاية، إلاّ وهو متوقف على آخر. والمفروض أن يكون جميع هذه الآحاد متوقفة على مبدئ معين على قمة هذه السلسلـة. فلـو افترضناه غير موجود، فإنه من المستحيل أن توجد هذه الآحاد

بالترتيب. وهذا برهان مدرك بداهة، إذْ «بداهة العقل قاضية بأنه من أين يوجد في ذلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده»[1].

أمَّا برهان الوسط والطرف كما جاء في شفا الشيخ الرئيس، فمفاده، أن افتراض لا تناهي سلسلة العلل يؤدي إلى وجود جميع آحاد السلسلة اللاّمتناهية كواسطة بلا طرف. ويقصد بالطرف، العلّة الأولى حيث هي علّة غير معلولة وبالطرف الآخر المعلول الأخير حيث لا يكون علّة لغيره. يورد ملا صدرا هذا البرهان كما أورده الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا: «إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علّة ولعلّته علّة، فليس يمكن أن يكون لكل علّة بغير نهاية، لأن المعلول وعلّته وعلّة علّته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علّة العلّة علّة أولى مطلقة للآخرين وكان للآخرين نسبة المعلولية إليها وإن اختلفا في أنّ أحدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولو يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط لأن المتوسط الذي هو العلّة المماسة للمعلول علّة لشيء واحد فقط، والمعلول ليس علّة لشيء، ولكل واحد من الثلاثة خاصية. فكانت خاصية الطرف المعلول إنه ليس علّة لشيء، وخاصية الطرف الآخر إنه علّة للكل غيره، وخاصية الوسط إنه علّة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد، وإن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متناهياً أو غير متناهٍ فإنه إن ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين، كواسطة واحدة يشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكلٍّ من الطرفين خاصية وكذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لأنك أيّ جملة أخذت كانت علّة لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة، إذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها، ومتعلقة الوجود بالمعلول المعلول إلا أنّ تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعلّة له، وكلما زدت في الحصر والأخذ كان

(1) المصدر السابق: ج٢، ص ١٦٦.

الحكـم إلـى غيـر النهاية باقياً، فليس يجوز أن يكون جملة علل موجودة وليس فيهـا علّـة معلـولـة وعلّـة أولـى، فـإن جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف، وهذا محال»[1].

لقد استعرض مـلا صـدرا أكثر من دليل على بطلان التسلسل، وهي أدلة وردت فـي متـون المشـائيـن السابقين، وكان قد تراءى برهان الوسط والطرف السينـوي من أقوى الأدلة والبراهين على بطلان التسلسل حيث قال عنه: «وهذا أسدّ البراهين في هذا الباب»[2]. لكن دون أن يفوته النظر في هذه الأدلة نظرة فاحصة، حيث لفت إلى أن هذه البراهين برمتها الناهضة على امتناع التسلسل، لم تنهض في الحقيقة إلاّ على امتناع اللاتناهي في جهة الصعود. ومعنى هذا أنها لا تدل علـى استحـالـة فـي اللاّتناهي في جهة النزول. وتعود هذه اللّفتة، حسب ما يظهر من كلامه، إلـى أستـاذه السيد الداماد. فالحكم هنا بالاستحالة حسـب مـا قـرَّره هـذا الأخيـر يستنـد إلى شرطين، هما الترتب والاجتماع في الوجـود بـالفعل في جهة اللاّتناهي. وهذه اللّفتة تقوم على تصور معين لعلاقة العلّة بالمعلول.

إنَّ وجود العلّة كما ألمحنـا سابقاً، لا يتقدَّم واقعاً على وجود المعلول، لمكان العلقة الوجودية العينية الرابطة بينهما. فالتقدم هنا، هو تقدم تحليلي، يقـوم علـى أسـاس تصـور ذهنـي اعتباري. وهذا معناه، أن العلّة لها شأن مع معلولهـا ولـيس العكس. أي أنَّ العلّـة واجبة الوجود في «مرتبة هوية المعلول ومحيـط بهـا». وعليـه، فـإن الإستحـالـة تتعلق بالتسلسل حال تحقق شرطي الإجتماع والترتب في الوجود الفعلي، وهاهنا تكون البراهين السابقة، ناهضة علـى امتنـاع اللاّتنـاهـي في جهة الصعود، لأن ذهاب السلسلة في هذه الجهة يستلـزم اجتمـاع العلل في مرتبة المعلول، في حين أن ذهاب السلسلة في جهة

---

(١) المصدر السابق: ج٢، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٢) المصدر السابق: ج٢، ص ١٤٥.

النـزول لا يستلزم اجتماع المعلولات على العلّة الأولى، لاختلاف شأنَيْ العلة والمعلـول. يـقول: «اعلـم أنَّ البـراهين ناهضة على امتناع لا تناهي السلسلة المرتبة في جهة التصاعد والعلّيـة لا فـي جهة التنازل والمعلولية. والسبب في ذلك إن في سلسلة التصاعد على فرض اللاّتناهي ليس توجد علّة يتعين في نظر العقل إنها لا محالة تكـون موجودة أولاً ثم من تلقائها تدخل السلسلة المترتبة بأسرها في الوجود، وإن ذلك منشأ الحكم بالامتناع، والأمر في سلسلة التنازل علـى خـلاف ذلك، وما ذكرناه جارٍ في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتصانيـف وغيـرهمـا، وذلـك لأن معيـار الحكـم بـالاستحالـة في كلٍّ منها استجمـاع شـرطـي التـرتـب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللاّنهاية، فمعيار الفرق كما وقعت الإشارة إليه فيما سبق أن العلل المرتبة للشيء موجودة معه في ظـرف الأعيـان، وتقـدمهـا عليـه إنَّما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي، ففي صورة التصاعد تكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضاً مـوجـودة فـي مـرتبـة ذات المعلـول ومجتمعة الحصول معها، فيكون الترتب والاجتمـاع جميعـاً حاصليـن للعلـل في مرتبة ذات المعلول. وأما في صورة التنـازل، فالمعلـولات المتـرتبـة لا تكـون مجتمعة في مرتبة ذات العلّة. فإنّ المعلول لا يتصحّح لـه وجـوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلّة بـوجـودهـا الخـاص العلّـي، وهـذا علـى خـلاف الأمـر في العلّة فإنّ وجودها واجـب فـي مـرتبـة هـويـة المعلـول ومحيـط بها، فثبت مما ذكرناه أن وصفي التـرتب والاجتمـاع فـي مـرتبـة مـن المراتب القبلية (العقلية خ ل) إنما يتحقق فـي السلسلة المفروضة في جهةٍ هي التصاعد والتراقي لا في جهة خلافها وهي جهـة تنازل السلسلة وتسافلها، فالبراهين ناهضة على إثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على إثبات الانقطاع في هذه الجهة، هذا ملخّص ما أفاده شيخنا السيد دام ظله العالي»[1].

---

(١) المصدر السابق: ج٢، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

ولا ننسى أن ملا صدرا وبناءً على نظريته في أصالة الوجود والجعل البسيط للعلّة وما شابه ذلك، يرى علقة متينة بين المعلول وعلّته. فالمعلول المفتقر الوجود متعلق بعلته غير مستقلٍ عنها، وهكذا يستمر الأمر من معلول إلى علّة ومن علّة إلى علّة أشرف منها تكون الأولى بمثابة المعلول المتعلّق بها. فإذا تسلسل الأمر، فهذا معناه أن هناك لا تناهي من التعلقات، فلا بدَّ من وجود مبدأ مستقل لا تعلق له.

لا شك أن أدلة كهذه، لا تتعلق بأجزاء السلسلة في حالة عدم تحقق شرطي الاجتماع والترتب، أي في حالة العلّة الناقصة، ووجود أجزاء بالقوة، فإن الأمر في مثل هذه الحالة، لا استحالة فيه. إذاً، استحالة التسلسل هي مسألة نهائية في منظور ملا صدرا؛ يستوي في ذلك جميع أصنافها؛ أعني الفاعلية والمادية والصورية والغائية. وهي الأصناف التي حدّدها ابن سينا في طبيعيات الشفا، بقوله: «إنَّ العلل الذاتية للأمور الطبيعية أربع: الفاعل، والمادة، والصورة والغاية»[1].

وهذا تصنيف مقبول عند ملا صدرا، بنى عليه وإن كانت هناك بعض الخلافات في تفاصيل النظر، نتيجة اختلاف جذري في مفهوم الوجود والحركة. وبناءً على التصنيف السينوي السابق، والذي يعتبر تصنيفاً أرسطياً في الأصل، نقول، إن الحوادث المادية هي معلولة لعلل فاعلة. وفي قبال هذه العلل الفاعلة هناك قابلية ما لتقبل الصورة؛ وهي العلل المادية. من هنا العالم لا يخضع إلى قانون علّي تتحكم به العلل المادية بحسب ما انتهى إليه المشاؤون وفي طليعتهم صدر المتألهين، بل هناك إلى جانب ذلك علّة فاعلة، عليها يتوقف وجود الحادث المادي. فالممكنات التي تشكل ظاهرات العالم وأشياءه، هي في موقع الوسط في نسبتها إلى الوجود والعدم. وهي في حدّ ذاتها لا تمثّل عللاً طالما أنها في وجودها وعدمها تحتاج إلى مرجح يفعلها.

---

(١) الشفاء ـ الطبيعة، ج١، ص ٤٨.

فالعلّة الفاعلية هي من يخرج الماهية عن وسطها، ويمنح الممكن وجوده. هذه العلل الفاعلة تارة تفعل بالجبر وأخرى بالرضى، وأحياناً بالقصد وأخرى بالعناية. . ومرة بالتجلّي وأخرى بالتسخير. . وهذه كلها أقسام العلّة الفاعلة. فالمسألة الأساسية وراء هذا التقسيم تعود إلى أصل العلم والإرادة في مقامات العلّة الفاعلة. ولهذا، فقد تنسب بعض أنواع العلل الفاعلة إلى واجب الوجود، مثل الفاعلية بالعناية، ومرة تنسب إلى الطبيعة كما هو شأن الفاعلية بالقسر. طبعاً، هناك علاقة جدلية ما بين العلّة الفاعلية والعلّة الغائية في منظور الشيرازي. وأحسب أن أصل هذه العلاقة الجدلية يعود إلى ما أسماه ابن سينا بمناسبات العلل، حيث يقول: «الفاعل من جهة سبب للغاية. وكيف لا يكون كذلك، والفاعل هو الذي يحصل الغاية موجودة. والغاية من جهة هي سبب الفاعل، وكيف لا تكون كذلك وإنما الفاعل لأجلها وإلا لما كان يفعل. فالغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً»[1].

وملا صدرا هنا يذهب مذهباً بعيداً، حيث لا يكاد يفرِّق ما بين العلة الغائية والعلّة الفاعلية إلا على أساس الاعتبار. فالعلة الغائية في حقيقتها، هي عين العلّة الفاعلية؛ فاعلم «أن النظر في العلل الغائية، هو بالحقيقة من الحكمة، بل أفضل أجزاء الحكمة. وما ذكروا في الكتب، ففيها مساهلات وأشياء غير منقحة لا تتنقح إلاّ بالكلام المتبع والتحقيق البالغ، فيجب الخوض في تبيينها [. . .] فنقول: إنك لو نظرت حتى النظر إلى العلّة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلّة الفاعلية دائماً إنما التغاير بحسب الاعتبار، فإنّ الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع فإنما أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حدّ العين، فهو من حيث أنه شبعان تخيلاً هو الذي يأكل ليصير شبعاناً وجوداً. فالشبعان تخيلا هو العلّة الفاعلية لما يجعله فاعلاً تامًّا. والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل، فالأكل صادر من الشبع

---

(١) الشفاء ـ الطبيعيات، ج١، ص ٥٣.

ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين. فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلّة غائية، وباعتبار الوجود العيني غاية، فاعلم أن العلّة الغائية لا تنفك عن الفاعل، والغاية المترتبة على الفعل أيضاً سترجع إليه بحسب الاستكمال...»[1].

فقد تبيَّن من خلال النص السابق لصدر المتألهين، أن فيلسوفنا قد خطا خطوة كبرى على صعيد توحيد صنفين مهمين في حقيقة واحدة. وهو ما يعني إدماجاً جدلياً ما بين المبتدأ والمنتهى، وهو غاية ما يصبو إليه ملا صدرا. والواقع أن ملا صدرا لا يقف عند هذا الحدّ، بل إنّ مبانيه تنطق بأكثر مما يصرح به عادة. إن البناء المحكم للحكمة المتعالية على قاعدة الوجود المتأصِّل، الساري عبر سلسلة طولية من العلل والمعلولات، في جدل نازل من الواجب الأشرف مطلقاً إلى الأخس الأظلم، يتبدى في معاقلاتنا السابقة وكأنّ ثمة فصلاً واستقلالاً حقيقياً ما بين هذه الأجزاء المتكثرة. لكن أنّا لنا أن نقف هنا وقد تراءت الكثرة لملا صدرا شأناً للواجب لا أجزاء حقيقية، لجهة الفقد والفقر والعدمية.. فيعود إذن عالم الإمكان بمعلولاته المتكثرة وتجلياته البادية وحيثياته المختلفة إلى العلّة الأولى. وهذا الرجوع كما تبينا ليس رجوعاً حلولياً. فهذا غلط كبير، وبهتان عظيم في حقّ أصالة الوجود وسريانه. فالحلول ذاك منتهى تصور الاثنينية، والحال أنه لا اثنينية. فهي شؤون وحيثيات وتجليات اعتبارية، وكثرة واقعية لا حقيقية من حيث العدمية الأصيلة في عالم الفقر الوجودي وصقع الممكنات الهائمة في دنيا الفقد، الواقعة في مهوى الدثور والقصور. وهذا في الحقيقة هو منتهى ما تتطلع إليه الحكمة المتعالية، وهي تزحف على طريق البرهان ومعاناة البحث. فكيف يستقيم، رأي الذاهبين إلى البخت والصدفة، ومنتهى الحكمة المتعالية، أن لا شيء يحدث خارج مسلسل الوجود المتراص على طريق الوصول إلى غايته الأولى. وأي مندوحة بقيت أمام مذهب الاتفاق؟! فإذا أردنا أن نعرف رأي حكيما في

---

(١) الأسفار: ج٢، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

حكم البخت والاتفاق، فلننطلق من الأخير، لنفهم حيثيات التمهيدات البحثية، ومعاناة الإستنتاج البرهاني. يقول:

«اعلم أيها السالك بأقدام النظر، والساعي إلى طاعة الله سبحانه، والانخراط في سلك المهيميين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه إنه كما أنّ الموجد لشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته ونسخ حقيقته فيّاضاً بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها، فيكون فاعلاً بحتاً لا أنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل، فكذلك المعلول له هو ما يكون بذاته أثراً ومفاضاً لا شيء آخر غير المسمى معلولاً يكون هو بالذات أثراً حتى يكون هناك أمران ولو بحسب تحليل العقل واعتُباره أحدهما شيء والآخر أثر، فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلاّ أحدهما فقط دون الثاني إلاّ بضربٍ من التجوز دفعاً للدور والتسلسل، فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلة بالذات، وذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط، فإنا إذا جرّدنا العلّة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتأثيرها، أي كونها بما هي علّة ومؤثرة، وجردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليتها ظهر لنا أنّ علّة علّة بذاتها وحقيقتها، وكل معلول معلول بذاته وحقيقته، فإذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق إن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علة المفيضة إيّاه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها، فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحداهما مفيضاً والآخر مفاضاً، إذ لو كان كذلك، لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً لكونه متعقلاً من غير تعقل علته وإضافته إليها، والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلاّ مضافاً إلى العلّة، فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علّة ومعلولاً هذا خلف، فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني، كما أن العلّة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبدءاً ومصموداً إليه وملحوقاً

بـه ومتبـوعـاً هـو عيـن ذاتـه، فـإذا ثبت تنـاهـي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة ونقصان، وإمكان وقصور وخفاء، برئ الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل وثبت إنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسماوات والأرض، وبـوجـوده منشـأ لعـالـم الخلـق والأمـر تبيـن وتحقـق، إن جميـع المـوجـودات أصـلاً واحـداً أو سنخـاً فـارداً هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره وأسماؤه ونعوته، وهـو الأصـل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو المـوجـود وما ورائه جهاته وحيثياته، ولا يتوهمن أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول، هيهات إن الحاليّة والمحلّية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل»[1].

وإذا انسحبنا بلطف، من مقامات السالكين، لنعود القهقرى إلى مسارات الباحثين، للتّعرف على موقف حكيمنا من إشكالية الاتفاق، سوف نجد ذلك مرفوضاً بطبيعة المبنى الذي انتهت إليه نظريته في العلل. فما هي الغاية وما هو موقف حكيمنا مما ترتب عن نكرانها؟

ـ حول العبث والاتفاق والبخت والجزاف..

يعـود أصل القول بالاتفاق والجزاف، إلى إشكالية وجود العلّة الغائية. فهنـاك فريق من القدامى، وأيضاً لدى بعض المعاصرين، أنكروا وجود العلّة الغائيـة، واعتبروا الطبيعة في حركتها تخبط خبط عشواء، وإنها لا تملك روية حتـى يكـون لهـا غـايـة فـي حـركـاتهـا وأفعـالهـا. فـقد تـراءى العالم كذلك لانبذوقليس، لمّا اعتبر تكوُّن الاستقسات بالاتفاق. وكان دليله على ذلك فيما ينقلـه صاحب الشفا، هو اعتبار الطبيعة لا غاية لفعلها بناءً على كونها لا روية لها. وهذه أولى الأدلة التي بنى عليها انبذوقليس نظريته في الطبيعة. ولا شك

(١) المصدر السابق: ج٢، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

في أنّ هذا الحكيم كان يقيم رؤيته على تصور مادي صرف، لا مجال فيه لأي إحيائية أو وجود مفارق. فهو إن كان ينفي الروية عن الطبيعة، فلأنه لا ينزع نزعة إحيائية في تصور الطبيعة، بل الفعل الطبيعي هو نتاج الضرورة. وهذا تحديداً ما أخذه عليه ابن سينا، أي حينما اعتبره يخلط بين الاتفاق والضرورة. لقد اعتبر انبذقليس، أن هناك قسماً من النظام الطبيعي يشتمل على الفساد والموت، أي الشرّ بصورة عامة، وأن هذا الجانب لا يمثل قصدا للطبيعة، خصوصاً وأن المراد من علتها الغائية أن تكون حسب المنظور الأرسطي، كمالاً. كما يستدلُّ على نكران العلّة الغائية بوجود أكثر من فعل للطبيعة الواحدة، وضرب لذلك مثلاً بالحرارة، حيث تحلُّ الشمع وتعقد الملح.. يقول ابن سينا مستعرضاً بعضاً من هذه النقائض: «قالوا: وكيف تكون الطبيعة فاعلة لأجل شيء، والطبيعة الواحدة تختلف أفعالها لاختلاف المواد، كالحرارة تحل شيئاً كالشمع، وتعقد شيئاً كالبيض والملح، ومن العجائب أن تكون الحرارة تفعل الإحراق لأجل شيء، بل إنما يلزمها ذلك بالضرورة، لأن المادة بحال يجب فيها عند مماسة الحار الاحتراق، فكذلك حكم سائر القوى الطبيعية»[1].

وبغض النظر عن الردود السينوية ـ الأرسطية، على ما ذهب إليه انبذوقليس واتباعه في نفي العلة الغائية، فإننا نلاحظ بأن ما نحا إليه انبذوقليس، كان يمثل إحدى البذور الأولى للتفكير المادي المتطرف، الذي تنكر لجميع التفسيرات العقلية، واكتفى بملاحظة الظواهر. فالطبيعة إذن، هي فاعلة بالضرورة، وهي بذلك تعمل بالاتفاق وهو، حقّاً، ما تراءى لابن سينا فيه شيء من الخلط. إن مسألة الاتفاق في الحكمة المتعالية، مناقضة لتصورها لأصل العلل وتصور النظام الأعلى. فخط العلل الصاعد في طوليته يفترض وجود قانون منظم لأفعال الطبيعة في ضوء علل غائية. فالرباط العلّي في منظور الحكمة المتعالية، هو رباط نسبي، يفرض استيعاب كافة العلل وجميع

---

(١) الشفاء ـ الطبيعة: ج١، ص٦٩.

الأسباب، وعليه «فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء، لم يكن شيء عنده موجوداً بالاتفاق»[1]. هكذا وعلى الطريق السينوي، يؤكِّد ملا صدرا على أن هناك أنواعاً من العلل باختلاف أشكال الأمور الممكنة. فهناك الممكن الدائمي والأكثري والأقلي والحاصل بالتساوي. وتفصيل ذلك أن الدائمي لا يعارضه معارض، بينما الأكثري قد يعارضه عارض، لذا فهو يشترط عدم وجود المعارض في الحالتين معاً، الإرادية والطبيعية. واختلاف هذه الأقسام، إنما باختلاف الشروط. ولعلّ القول بالاتفاق هو في النتيجة جهل بالأسباب والعلل. لقد استعرض ملا صدرا أقوال منكري العلّة الغائية، وفي طليعة أولئك، انبذوقليس. كما قام بردّ شبهاته حول العلّة. لم ير ملا صدرا للطبيعة روية. ففي خضمٍ ردّه على تلك الشبهات، لم يكن ينزع تلك النزعة الإحيائية المناقضة لمادية الطبيعة، بل لقد عالج المسألة من زاوية منهجية. فهو يرى بأن لا علاقة للروية بغاية الأفعال، أو حسب تعبيره «فإن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية، بل إنما تميِّز الفعل الذي يختار ويعينه من بين أفعال يجوز اختيارها، ثم يكون لكلٍّ فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدى ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية». ويضرب لذلك مثلاً، بحركة الفلك، فهي وإن كانت «سليمة عند البواعث والعوارض المختلفة، فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير روية»[2].

بل إن الرواية ذاتها، هي فعل ذو غاية، فهي لا تحتاج إلى روية أخرى. فصدور الأفعال المنظمة الغائية، تتسم أحياناً بالملكة، أو ما هو قريب من ردّ الشرط بالمفهوم الباڤلوفي. وهذا إنما يدل على إمكانية صدور علل غائية من

---

(١) الأسفار: ج٢، ص٢٥٦.
(٢) المصدر السابق: ج٢، ص٢٥٧.

دون روية. أمّا اشتمال النظام الطبيعي على حالات من الفساد، فإن ذلك راجع إلى كون الفساد في الموجودات ناتجاً عن عدم كمالاتها أو لحصول المعارض والمانع الخارجي. فملا صدرا يفسر الفساد والموت والذبول و.. بالقصور الطبيعي عن بلوغ الغاية. لكنه لم يقدم تعليلاً لذلك، واكتفى بالقول: «وهاهنا سرّ ليس هذا المشهد موضع بيانه». لكننا نعتقد، أنه وبناءً على مقررات الحكمة المتعالية، أن كل أنواع الشرور هي في المحصلة النهائية، اعتبارية نسبية، وبأن هذه الشرور الظاهرة هي في حقيقتها الباطنة، أعدام، وإن لم يصرح بذلك ملا صدرا. وهو بحث له صلة بباب القضاء. أما بخصوص الشبهة الثالثة، فهو يرى أن القوة المحرقة ـ في مثال الحرارة الذي ضربه انباذقليس ـ «لها غاية واحدة هي إحالة المحترق إلى مشاكلة جوهرها، وأما سائر الأفاعيل كالعقد والحل والتسوية والتبيض وغيرها فإنها هي توابع ضرورية، وستعلم أقسام الضروري الذي هو إحدى الغايات بالعرض»[1].

يجدر القول: إنَّ العالم في منظور الحكمة المتعالية، محكوم بنظام علل متينة، فلا وجود للفوضى ولا مجال للبخت والاتفاق.. إنما هي علل ظاهرة خفية، قريبة وبعيدة، أبدية وأكثرية. ففي كل الأحوال، لا نكون إلاّ أمام النظام الأتم. وخلف العالم هناك العلّة الأولى المدبِّرة، فمهما بدا الأمر اتفاقياً، فسوف ينتهي في النهاية إلى مبدئه الأول؛ الفاعل بالعناية. لقد غدت إشكالية العلّة الغائية مقدمة لإشكاليات مختلفة، متصلة بموضوع العالم. لكنها تفضي بشكلٍ آخر إلى موضوع الاختيار والجبر بالنسبة للإنسان. فإذا كان العالم محاطاً بسلسلة محكمة من العلل والحتميات، فأين تقع بالفعل مسألة «الحرية»؟

لقد تولّى صدر المتألهين، الدفاع عن كل النتائج الانطلوجية والثيولوجية التي انتهى إليها ابن سينا. فلا نجازف إذا ما اعتبرنا ملا صدرا ممثلاً بارعاً لهذه السينوية خلال القرن السابع عشر الميلادي. لكن وعلى الرغم من ذلك الجهد

---

(١) المصدر السابق: ج٢، ص٢٥٩.

الكبير الذي بذله الفيلسوف الشيرازي في سبيل الدفاع عن الشيخ الرئيس، وعلى أسلوب التناص الذي اتبعه في عرض أفكاره، تنويعاً على مقررات الشيخ الرئيس، إلى حدّ النقل الحرفي؛ فإنه لم يستسلم لكل أفكاره. فحتى في حدود الدفاع عن القدرة والإرادة في مفهومها السينوي، لم ينساق إلى ما أدّى إليه هذا المفهوم من القول بعدم حدوث العالم. ثمة أمور كثيرة ناقضها، في فلسفة ابن سينا. وهذا لم يمنع من اعتباره ـ حقاً ـ سينوياً بامتياز! لكن ما يميز موقفه بشكل عام، هو عقله النقدي، وحسّه الاقتحامي، ونقاشاته الواسعة للمتكلمين. نستطيع التعرُّف على موقف صدر المتألهين، من قضية الجبر والاختيار، في هذا المدى الذي تمّت فيه تأملات الفلاسفة. وهو موقف بلا شك ينطلق من الوسطية المذكورة، وهي منشأ ذلك الخلاف الذي سوف يتولّى الدفاع فيه عن رأيه، كفيلسوف من جهة، ضدّ المتكلمين، وكإمامي، من جهة أخرى، ضد الفلاسفة الآخرين. غير أن مذهبه في هذه الوسطية ظلّ يستمدّ قوته في مقدماته التحليل السينوي لمفهوم القدرة والإرادة. إن غير واجب الوجود لا يكون مختاراً، بل هو مضطر، شأنه في ذلك شأن باقي الموجودات المسخرة. على أن التسخير هنا والاضرار، لا يساوقان الجبر بالمفهوم الشائع عند المتكلمين. إن الاختيار حينما ينسب إلى واجب الوجود، يبقى واجباً. وهو لا ينشأ عن داع زائد عن ذاته تعالى. ذلك أن الاختيار مسبوق بمبادىء أربعة: العلم، المشيئة، الإرادة، القدرة. وهي في واجب الوجود، واجبة وأزلية. من هنا قدرته تتميز عن قدرة المخلوق في كونها قدرة ذاتية وبالفعل. وكون علمه قديم، وهو العلم بالنظام الأتم، فإن إرادته قديمة، وهي عين العلم، أي عين ذاته. ولا يمنع أن تكون الإرادة قديمة والموجود حادث عند صدر المتألهين. فحدوث الموجود، لا يعارض قدم الواجب! إنَّ معنى إرادته، أي علمه بالنظام الأتم. والإرادة هي عين الذات، عين المراد. فالذات الواجبة الوجود هي الفاعلة، وأيضاً هي غاية الفعل. فتتحد الإرادة بالمراد والعلم بالمعلوم والعقل بالمعقول!

يبـدأ مـلا صدرا تحليله لهذه الإشكالية، من تحديد معنى القدرة، وعلى منهـاج الشيـخ الـرئيس يسلك إلـى مـراده، مع مزيدٍ من التوسع في الإيضاح. فيقـدم تعريفين للقدرة، أحدهما يتعلق بتعريف المتكلمين، وهو نسبة الإمكان بيـن الفاعـل والفعـل، فيصحُّ الفعل والترك، ولا يتقيد الفاعل بأيّ منهما. أما التعريف الثانـي، فهـو مختار الفلاسفة، أي أن القدرة هي كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل. وقد كان من الطبيعي أن يقبل ملا صدرا بالتعريف الثاني ـ تعريف الفلاسفة ـ وأيضاً عدم القبول بتلازم المعنيين. وذلك لسبـب بسيـط، هـو أنَّ ملا صدرا، يفرق بين القدرة المنسوبة للخالق والقدرة المنسوبة للمخلوق. فهي في الأول واجبة، ذاتية، فعلية. . وفي الثاني ممكنة، زائدة، وعين القوة. وعليه، فالقول بالتلازم بين التعريفين، كما وصفه بالخلط والخبـط، لا يجـوز إلاّ فيمـن كـانت إرادته زائدة على ذاته، فلا يجوز في حق واجب الوجود. فتعريف الكلاميين القائل بالجواز في الفعل والترك، مردّه إلى الإمكان الذاتي، وهو أمـر لا يقبل به الحكماء في حق واجب الوجود. فواجب الـوجـود وجـود بـلا عـدم، ووجوب بلا إمكان وفعلية بلا قوة. إذن، التفسير الثانـي كمـا يراه: «صادق عند الحكماء دون التفسير الأول. ولا يمكن التلازم بيـن التفسيـريـن إلاّ فـي القادر الذي يكون إرادته زائدة على ذاته»[1]. وهكذا نفهـم مـن خـلال هـذا الـدفـع، أنَّ ملا صدرا يميز بين القدرتين، فيجيز على أحـديهما الإمكان، ولا يجيزه على الأخرى. ذلك بأن القدرة أو الإرادة أو أي صفـة تنسب إلـى واجـب الـوجـود، فهي تأخذ صورة الواجب. شأنها، شأن الوجود ذاته ومـراتبـه مـن الشـدّة والضعف. فكما أن الوجود في الواجب هو واجـب، وفـي الممكن، ممكن. فأيضاً، القدرة والإرادة والعلم. . هي واجبة في الواجب، ممكنة في الممكن. من هنا استحال في مذهب الحكماء، القبول بالتفسيـر الأول للقدرة، وقالوا بأنه يفعل بإرادة زائدة أو عارضة «فهو بمشيئته

---

(١) صدر المتألهين، الأسفار، المصدر السابق، ص ٣٠٩.

وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة، وهذا أتم أنحاء القدرة»[1]. هذه كانت محاولة لنفي القصد عن اختياره، وتمييزه عن اختيار غيره، لأن علمه بالنظام الأتم هو القصد في عملية الإيجاد، وهذا العلم ليس زائداً أو مفارقاً، بل هو عين ذاته. ومن هنا قصده ذاته، فيترتب على ذلك أن غيره مجبور لوجود القصد غير الذاتي، ولتعلق فعله بالدواعي والمرجِّحات. وهو ما يفسِّر لنا حقيقة «الجبر» عند ملا صدرا، ذلك الذي يجعل اختيارية الإنسان متحققة وفي الوقت ذاته مجبورة، بفعل الحاجة إلى الداعي والمرجِّح: «وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في إحراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في إضاءتها، حيث لا يكون لمصدر هذه الأفاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها، لأنها مسخرات بأمره سبحانه، وكذلك حال سائر المختارين غير الله في أفعالهم فإنَّ كلاً منهم في إرادته مقهور مجبور من أجل الدواعي والمرجحات، مضطر في الإرادات المنبعثة عن الأغراض مستكمل بها»[2]. والظاهر من هذا التقرير أن فيلسوفنا لا ينفي الاختيار عن المخلوق، بل يثبت نوعاً آخر منه، يختلف عن اختيار الخالق. لأن التمييز هنا، يبقى، ضرورياً، لمقام الواجبية وتميزها عن الإمكان. وهذا التمييز، هو ما أدى إلى إضافة الجبر إلى صفة الاختيار، عند الممكن. لأن الداعي، إن كان في الواجب، ذاتي؛ هو هو، أي علمه بالنظام الأتم، علمه القديم، الواجب، وهو إرادته، وعقله للعالم. . وغيرها مما توصف به إرادة الواجب، فهو في غيره ليس ذاتياً، مرجّحه أجنبي، وفعله متوقف على المرجِّح، حيث الفاعل ليس علة غائية لفعله. هنا يكون اختياره اضطرارياً وليس حقيقياً. فهو حتى لو كان إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل فإن ذلك يتم بمرجِّح. وهو هنا غير ذاتي. فالحاجة هنا إلى الداعي الأجنبي أو

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٠.

المرجِّح كحاجة الممكن إلى الواجب في وجوده. إن الفقر هنا واحد؛ الفقر في الوجود كالفقر في الداعي. وهو سبب كافٍ لوجود العلّة الفاعلة الداعية أو الموجدة. بالنتيجة، الممكن لا يمكن أن يكون مختاراً على وجه الحقيقة. فالقدرة فينا عين القوة والإمكان، وهي في الواجب عين الفعلية والوجوب! فكل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره. هكذا يعيدنا ملا صدرا إلى ابن سينا، ويكاد يبرهن على هذا المطلب بالطريقة ذاتها التي سلكها ابن سينا، حيث ينقل منه، بالحرف، قوله[1]:

«اعلم: أنَّ النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في أفاعيلها وحركاتها لأنَّ أفاعيلها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة وحركاتها لأنها لا تتحقق ولا توجد لا بحسب أغراض ودواعٍ خارجية، فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الأفاعيل والحركات، لكن الفرق بينهما أن النفس شاعرة بأغراضها ودواعيها، والطبيعة لا تشعر بالدواعي والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة إلا في واجب الوجود وحده. وغيره من المختارين لا يكونون إلاّ مضطرين في صورة المختارين. فإن نفوس الأفلاك تفعل حركاتها من جهة دواع ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم، وحركات الأفلاك والكواكب تسخيرية إلاّ أنها ليست بطبيعية. فإن الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير إرادة وشعور ورضى وما يلزم شيئاً كذلك ليس يلزم نقيضه أيضاً في حالة واحدة [. . .] فكل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره، مجبور في أفعاله. فالقدرة في نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له، فلا فعل بالاختيار إلاّ من الحق (تعالى)».

غير أن ملا صدرا سوف لا يسمح لنفسه بالاستمرار على هذا الطريق السينوي. فالانفصال يبدأ حين يصل الأمر إلى استلزام قدرة الواجب، القول

---

(١) المصدر السابق ص ٣١٢. قارن بين كلامه وكلام الشيخ الرئيس في التعليقات ص ٥٢، المصدر السابق!

بقدم العالم ودائميته. وهنا يكون قد اقتفى طريق الخواجة، وسلك طريقاً مغايراً للفلاسفة. فهي جرأة منقطعة النظير، لو أننا وضعناها في مرحلتها تلك، حيث سلطة المفاهيم وضعف آليات النقد الجذري! فالملا صدرا، كما استطاع أن يقطع مع الفلاسفة في الكثير من القضايا، فهو في هذا الخصوص، لا يمدّ يده إلى المتكلمين، وإنما يصحِّح رؤيةً، رأى من الأجدر بالحكيم أن لا يسلك فيها سبيل التعصب والجحود. فلا وجود لأيٍّ لزوم بين القول بالقدرة الواجبة، وقدم العالم. وبهذا يكون ملا صدرا قد خالف الفلاسفة، ولكنه، رغم ذلك لم يقل بمفارقة الإرادة، على طريقة المتكلمين. وسوف يخالف فيها الإمامية أنفسهم، ويردّ عليهم أيضاً؛ يقول، دفعاً لاعتراض القائل بالملازمة: «فإن قلت: إذا حققت القدرة على هذا الوجه في الباريء جلّ ذكره، يلزم قدم العالم، ويستحيل زواله ودثوره، قلنا: من رجع إلى ما ذكرناه في كيفية وجود الطبائع الكونية ونحو حصولها، وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الأفلاك والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وإمعان النظر وترك الجحود والعصبية، يعلم علماً يقيناً أن القدرة الحقة أزلية ثابتة، والمقدورات حادثة متجددة الحصول، ولا منافاة بين أن يكون الإيجاد قديماً والوجود الذي أثره حادثاً في إيجاد ما لا يكون نحو وجوده إلا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم، وهو جميع ما في عالم الطبيعة».

ويقول في موضوع آخر: «ومع ذلك [أي مع كونه جل اسمه] تام الفاعلية في ذاته من غير إرادة زائدة أو داع منتظرٍ ومرجِّح مترتب، لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سواه من عالم الطبيعة والإجرام، فلكية كانت أو عنصرية، صورة كانت أو مادة، نفساً كانت أو جسماً»[1].

وقد يتساءل الناظر في هذا الجدل الحاصل بين الفلاسفة والمتكلمين، كيف يسمح ملا صدرا لنفسه بمخالفة ابن سينا، مع أن هذا الأخير كان قد بنى

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٧.

فكـرة القـدم على مفهوم القدرة الذي تبنّاه صدر المتألهين، بالحرف؟ بل ذهب إلى أن اعتبر منشأ تلك الملازمة، جحوداً وتعصباً. لعلّ مردّ ذلك ـ طبعاً ـ إلى كون الفيلسوف الشيرازي ظل يقظاً ونبيهاً. ولم يقطع حبله السرّي مع المنقول الشـرعـي، بـل تبنـاه ونافح عنه وأقام عليه حكمته المتعالية. لذا يقول: «لأنه مسلك دقيق ومنهج أنيق، لا يسبقنا أحد من حكماء الإسلام والمتكلمين، ولا حصـل أيضـاً للصـوفيـة الإسلاميـة بطريق الكشف والذوق، بل بمجرّد متابعة الشرائع والتسليم لأحكام الصادعين سلام الله عليهم أجمعين»[1].

سـوف يتـولّـى صـدر المتـألهيـن مـن جهتـه، إجـراء نقـاش واسـع مـع المخـالفيـن، وخصـوصـاً، المتكلمين. إذْ لم يكتف بمخالفتهم، فحسب، بل عمـل علـى إبطـال آرائهم، وتنفيذ حججهم، وتشخيص فساد ما انطوت عليه آراؤهم بهذا الخصوص. لقد تبين من البداية أن ملا صدرا تبنى تفسير الفلاسفة للقدرة، وخالف تفسير المتكلمين، وأيضاً التفسير القائل بالتلازم. لا أقلَّ، في حدود ما يتعلق بقدرة واجب الوجود. من هنا اعتبر قول الذين أرجعوا الإمكان في الجانبين وصحتهما ـ حسب تفسير المتكلمين للقدرة ـ إلى ذات المعلول، قـولاً سخيفـاً. ذلك لأننا لو افترضنا أن مردّ ذلك إلى الإمكان الذاتي، لترتب عليـه أن كـل فـاعـل موجب، يكون قادراً. فلا يكون هناك فارق بين الموجب والمختار، إذا كان كل معلول ممكناً متساوياً في طرفي الوجود والعدم. أما لو أريد بذلك «محض الإمكان الواقعي أو القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨، تجدر الإشارة إلى أن من علماء الإمامية المتأخرين من التفت إلى ذلك، ونذكر على سبيل المثال ما ذكره العلامة محمد رضا المظفر في شرحه لهذه الفقرة من كتاب الأسفار، يقول: «وكون منهجه أنيقاً لكونه جامعاً بين حدوث عالم الطبائع وسيلانه وبين عدم انقطاع فيض الله وعدم نفاد كلماته. فإن القول بالحدوث المستلزم لإثبات جوده (تعالى) أثمه أكبر من نفعه والحدوث الدهري القائل به أستاذه (قده) أيضاً مذهب فحل، ورأي جزل، جامع بين الأمرين موفق بين الجنسين إلا أن منهج المصنف (أعني الحدوث الزماني) أطبق بما ورد في الشرائع الإلهية».

الـزمـانـي، فقـد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعلية»[1]. كما نعت مذهب الأشعري بالقبح، نظراً لما يؤدّي إليه إنكاره للعلة والمعلول إلى موقف التجويز ودحض اليقين! فالأشاعرة تبنوا التعريف السابق للقدرة (صحة الفعل والترك)، وهـو عنـدهـم جائـز ما دام مذهبهم، لا يرى الإيجاب سبباً لتحقق الوجوب. فتكفي الأولوية الواقعة دون الوجوب لحصول فعل المختار. وهذا ما دفعه إلى القول: «وقد علمت، أنَّ الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الإنسان عن الجزم بشيء من الأحكام اليقينية، ويجوّز عنده تخلف النتيجة عن القياس البـرهـاني ضروري المقدمات الاقتراني»[2]. فإذا ما ثبتت الإمكانية، فإن ذلك يعني وجود الحاجة إلى السبب التام الموجب، لأنَّ الإمكان هو مناط الحاجة إلى العلّة؛ «ولا يغنيه من جوع إمكانه إلاّ الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الأولوية غير البالغة نصاب الوجوب»[3]. وسيجد ملا صدرا نفسه أمام اعتراض آخر بهذا الخصوص، يتعلق بما ذهب إليه المتكلّمون في مفهوم الإرادة، وهو تعلقها بطرفي الممكن، وبكل الممكنات. وهنا يعتمد ملا صدرا على تصوره للقدرة والإرادة في ردّ هذا الاعتراض. ذلك من خلال مذهبه في وحدة العلم والمعلوم، والإرادة والمراد، وجعله هذه تلك، بحيث علم واجب الوجود هو عين إرادته. على هذا الأساس لا تستوي نسبة الإرادة إلى الطرفين. فكما أن العلم يتشخص بالمعلوم، وبناءً على مبدأ الهوية نستطيع القول باختلاف زيد عن عمرو، فيترتب عليه اختلاف العلم بأحدهما عن الآخر، نظراً لتعين العلم بالمعلوم، فإن أمر الإرادة أيضاً يؤول إلى هذا الافتراق في تشخّص المراد. فلا شكَّ أن الموجود ـ المراد ـ كما أن الوجود يتشخص به، فإن الإرادة تتشخص بالمراد، نظـراً لاتحاد كل من الوجود والإرادة والعلم. فإذا كان علمه بالنظام الأتـم علّـة فاعليـة لإرادته، أي وجود الأثر، فكيف يجوز تعلق إرادته بالطرف

(١) المصدر، ص ٣٢٠.
(٢) المصدر، ص ٣٢١.
(٣) المصدر، ص ٣٢٣.

الآخـر. إذ لـو جاز هذا التعلق، لجاز وجوده ـ أي الطرف الآخر ـ وهو محال في حق الواجب، لأن إيجاده هو علمه، وعلمه بالطرف الآخر، ليس على نحو العلم بالنظام الأتم، فيمتنع. إن هذا المنظور الذي يؤسس عليه ملا صدرا، موقفه من الإرادة والوجود، جعله في موقع قوة في الردّ على المتكلمين. هذا مع أنه لا يرى في ذلك ما ينافي كون الإرادة متعلقة بجميع الممكنات الواقعة. وهو هنا يؤكد على علمه تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية الواقعة أو التي ستقـع، فـوجـود أي كـان متّحـد الهـويـة مـع الموجود، وكذا العلم بالمعلوم والإرادة بالمراد. وفي إثباته لعلم «الأول» بالجزئيات، يخالف ابن سينا، أيضاً!

وللمـلا صـدرا هنا اعتراض على الأشاعرة فيما راموه من القول بالإرادة الجـزافيـة بناءً على القول بالترجيح بلا مرجِّح والمُخصِّص الأولوي وما هو في طـول القـول بالتجـويـز. مركزاً على إحدى أهم ركائز هذا المنحى. هو قوله تعالى: ﴿لا يُسأل عما يفعل﴾؛ النص الذي من خلاله جوّزوا على الخالق فعل كـل شـيء، وإتيـان كـل مقـدور ـ بـالمعنى الذي أعطوه للقدرة؛ صحة الفعل والترك ـ وهو ما يناغم مـوقفهم مـن الجبر أو نسبة الأفعال إليه. وقد قسم ملا صدرا معنى الآية إلـى قسميـن: الأول ما يتعلّق بالسؤال عن العلّة التي تتحقق بهـا الفـاعلية عند الفاعل. وهو ما لا ينطبق على الفاعل الواجب الوجود. وهو بـاطـل ـ أيضـاً ـ لا يـراه أحـد مـن «الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين». وهناك السؤال عمّـا يتحقـق بـه الفعـل ويتعيّن به الصدور ويترجّح على غيره. والسـؤال هنـا يثبت و لاحـرج. . «فقد تبين وتحقق أن اللِّمية ثابتة لأفاعيل الله (سبحانه) بمعنـى المجعـولات. أو بمعنى صدوراتها وإن لم يثبت في جاعليته (تعالى) بمعنى كون جاعليته بسبب وعلّة غائية غير ذاته»[1].

وسيخوض ـ ملا صدرا ـ من جانب آخر، جدلاً واسعاً، يدفع به اعتراض الأشاعرة، ورأيهم في الإرادة التي جعلوها زائدة على الذات ومغايرة للعلم.

---

(١) المصدر، ص ٣٢٧.

وهـو مـا بنى عليه كل آرائه السابقة. فلو سلمنا برأي المتكلمين، أشاعرة كانوا أم معتزلة، فسوف نكون مضطرين لإعادة النظر في كل ما شيّده من مفاهيم وتصـورات بخصـوص القـدرة والإرادة. الأشـاعـرة من جهتهم جعلوها ـ أي الإرادة ـ صفة مغايرة للعلـم والقـدرة، فـهي مخصصـة لأحد المقدورين. أما المعتـزلـة فـاعتبـروا الإرادة بـاعتقاد النفع، لذا إذا اعتقد بالنفع تم ترجيح أحد الطـرفيـن على الآخر. ولا شكَّ أن القول باتحاد الإرادة والعلم كما ذهب إليه فيلسوفنا، سيلاقي اعتراضاً من قبل بعض الإماميَّة أنفسهم. وسبب ذلك راجع إلى أننـا لو قلنا، إنَّ العلم هو الإرادة، لقلنا إنّ الله يريد كل شيء بما في ذلك الظلم والكفر والقبائح. لأن الله يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء. وعلى الرغم من أن موقف ملا صدرا كان على درجة من القوة، يمكنه من الردّ الجميل على هـذه الاعتـراضات، إلاّ أنه لم يكن هاهنا، على ما عهد عليه في الردّ المتقن. ومع أنَّنا نلاحظ أساسـاً متينـاً يقف عليه في نسبة الخير إليه تعالى، ونفي الجبر والقبيـح عنـه، إلاّ أنـه سقط في المحذور، مما يؤكّد وجهة نظرنا، بأن موقفه القوي لم يُسعفه أستدلاله الذي كان على نسبة من الضعف فيما لو قسناه بحجة الخصم، وأيضـاً بمـا احتـج بـه على الخصوم في موارد أخرى. وقد جاء ردّه كـالتـالـي[١]: «إن فيـض وجـوده يتعلّق بكل ما يعلمه خيراً في نظام الوجود، فليس فـي العـالـم الإمكاني شيء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا أمـر غيـر مـرضي به. فذاته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود، فهو أيضاً إرادة ورضـاء لكـل خيـر. إلا أن أصنـاف الخيـرات متفاوتـة وجميعها مرادة له (تعالى) مرضي بها له، فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها واقعية إلا بحسب إمكـاناتهـا الاعتبارية المختفية تحت سطوح النور الإلهي الوجوبي على تفاوت مـراتبهـا في شدة النورية الوجودية وضعفها، وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعيـة لكن الخير فيها غالب مستولٍ والشر مغلوب مقهور، وهذا القسم أيضاً

---

(١) المصدر، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير، لأن في تركه شراً كثيراً، والحكيم لا يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل وأما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافي للخير في حصول لأحد من هذه الثلاثة في هذا العالم، فلم يرد‌الله شيئاً منها، ولم يأذن له في قول «كن» للدخول في حريم الكون والوجود، فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة أيضاً إنما يريدها بمن هي لوازم تلك الخيرات، لا بما هي شرور، فالشرور الطفيفة النادرة داخلة في قضاء الله بالعرض وهي مرضى بها كذلك».

وقد فطن إلى هذه الملاحظة عدد من الشراح والباحثين، مما سيترتب عليه نوع آخر من الاستدلال، الذي يقوم على مفهوم نسبية الشرور أو أعدامها[1].

---

(١) نجد آثاراً لذلك عند ابن سينا نفسه كما في التعليقات، «الخير هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود بالحقيقة، والشر عدم ذلك الكمال»، وهذا ما أشار إليه العلامة المظفر في تعليقه على كلام صدر المتألهين، السابق يقول: «هذا لا تنحسم به مادة الشبهة [. . .] والجواب أن الشرور بما هي شرور بالحمل الشائع الصناعي كما لا تتعلق بها الإرادة كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها إعداماً، وهذا لا ينافي تعلقهما بالذات بها بما هي شرور بالحمل الأولى الذاتي فقط».

العالم بوصفه صيرورة نحو الأتم

- الحركة الجوهرية -

بقي أن نتعرّض إلى إحدى أهم الابتكارات الشيرازية، التي جعلت الفلاسفة الإمامية - حقاً - جديرين بلقب آباء المشائية، والميتافيزقا الإسلامية خلال القرن الحادي عشر الهجري؛ وهو ما يتعلق بنظرية الحركة الجوهرية؛ هذه الابتكارة التي أكسبت الفلسفة الإسلامية مزيداً من النضج والأهمية، ووضعت خطواتها على طريق التفكير الإيجابي للعالم. وعلى الرغم من أن هناك أكثر من موضوعة جديدة، ومبتكرة، في فلسفة الشيرازي، فإننا فضّلنا التركيز على المجالات الأكثر نبوغاً والتي مثّلت قطيعة نهائية مع من سبقه. إنَّ موضوع الحركة الجوهرية، ظل هو الثمرة الرئيسية لمفهوم أصالة الوجود، مثلما كانت نظرية اتحاد العاقل بالمعقول. هذا إن دلّ، فإنّما يدل على استقلال تام ومبدع للفيلسوف الشيرازي، الذي خالف ابن سينا، وخطأه في الفكرتين معاً. ومخالفته لهذا الأخير، خصوصاً في الحركة الجوهرية، حيث أنكرها ابن سينا على غرار أرسطو وباقي الفلاسفة القدماء، راجع إلى ذلك الإبهام الشديد الذي أحاطوا به نظرية الوجود. فعلى الرغم من تأكيدهم ضمنياً على أسبقية الموجود - كما سبق ذكره - إلاّ أنهم لم يتمكنوا من جعلها أساساً لكل مبانيهم الميتافيزقية. هذا إنما يعني أنَّ الفلسفة تحتاج إلى قدر معين من الوضوح، في بناء تصوراتها. ويعود الفضل إلى ملا صدرا، في إقامة نظرية أصالة الوجود على أمتن الأدلة والبراهين. كما استطاع، انطلاقاً من هذا الوضوح، أن يعالج باقي الإشكاليات الميتافيزقية الأخرى، ويقيمها على أساس تأصل الوجود.

إنَّ الحديث عن الحركة الجوهرية، وإن كان متشعباً، ومتداخلاً مع جملةٍ من المطالب الأخرى، فنحن هنا نستطيع التعرض للمعالم الكبرى لهذه

النظرية، بالقدر المتوخَّى من الاقتضاب. وهذا يتوقف حتماً، على بحث عدد من المقدمات الضرورية. أولاً، هناك «الحركة»، وثانياً هناك «الجوهر». ومعناه، أن ثمة فعل «الحركة» في ذاتها، وهو ما يستلزم الحديث عن مقوِّماتها، كالمسافة والمتحرك والفاعل وما أشبه.. و «المقولة» التي تجري فيها الحركة، وهذا يقتضي منا ـ لا أقل ـ معرفة التصور الجديد، الذي ينطلق منه ملا صدرا في تعريف الحركة والجوهر، وعلاقة هذه النظرية بأصالة الوجود.

لقد تبنى أرسطو، تصوراً مختلفاً، عن مفهوم الحركة، خالف فيه كلاً من الفيثاغوريين والأفلاطونيين. فقد عرَّفها بأنها فعل الممكن بما هو ممكن[1]، أو هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل. وفضلاً عن أن تعريفاً كهذا، لم يكن حاسماً في حلّ إشكالية الحركة ـ عموماً ـ فإنه، من ناحية أخرى، استطاع افتراض نوع من البداية والنهاية للحركة. وهو ما يعني إقرار لحقيقة السكون إلى جنب الحركة؛ تلك التي بذل «الإليون» كامل جهدهم للبرهنة على بطلانها. وقبل أن نمضي في هذا التعريف الأرسطي ـ الذي سوف يكون منطلقاً أساسياً للفلاسفة المسلمين في ما بعد، ولصدر المتألهين بصورة خاصة ـ نرى من المفيد التعرض لإشكالية الحركة، في حقيقتها. أي هل هي حقيقة متعينة أم أنها مجرد وهم يفترضه الذهن؟! طبعاً، مشكلة كهذه تجعل الحركة أمراً مستحيلاً، هي إشكالية التعريف ـ بالأساس ـ وما انبنى عليها بعد ذلك عند الفلاسفة اللاحقين بأرسطو. وهي مشكلة انتهت بكل من «زينون» و «بارمينديس» إلى إنكار الحركة، واعتبارها مجرد تراكم لسكونات متعددة ليس أكثر. إنَّ الحركة إذا كان المفروض منها قطع مسافة محددة؛ فلا بدَّ أن نأخذ بالاعتبار فكرة اللامتناهي في أجزاء هذه المسافة. وبناءً على فكرة اللامتناهي هذه، رأى «الإليون» من المستحيل أن نقطع مسافة ـ من المبدأ إلى المنتهى ـ لأننا لن نصل أبداً. فإذا تبين أن فعل الحركة يجري بين قرارين، فإن

---

(١) أميل برهييه، تاريخ الفلسفة؛ الفلسفة اليونانية، ص ٢٦٥.

وصـولـه إلـى القرار الثاني يفترض قبله المرور على نقطة ثالثة في البين. وإنّ وجـوده ـ وطبعـاً كـلام كهـذا موجّه إلى القائلين بالحركة، وهو بالذات ينطبق على التعريف الأرسطي ـ في ثلاث مواقع، ليس أكثر من اعتباره مجرد قرارات ثلاثـة. أي ثـلاثـة سكـونـات، لأن لا معنى للحركة، إذا لم يستقر بالنقطة في البيـن. فـالحركـة تفرض على المتحرك اجتياز هذه المواقع الثلاثة. وإذا ثبت حصولها فيها، فمعناه، أنها قارة، وساكنة. وبالنتيجة نكون أمام خلف واضح؛ إذْ تعـريـف الحـركـة ينتهي إلـى أن المتحرك ساكن وهو تناقض. فلا شك أن مناقشـات كهـذه، إنمـا مـرجعهـا إلى الإشكالات اللفظية، وأيضاً إلى تخلف العلـوم المتخصصـة عـن تقـديم معطيات علمية دقيقة عن الحركة. لكننا بغض النظر عن ذلك كلـه، فـإن «الإليين» إنما وقعوا في جملة من العوائق المعرفية، حـدت بهـم إلـى نكـران الحركـة. وهو إيمانهم الشديد، بأن كل جسم، قابل للقسمة إلى ما لا نهاية. فكيف ـ بالتالي ـ يعقل وجود الحركة، التي هي انتقال من مبدأ إلى منتهى، مع أن أجزاء المسافة غير نهائية، كما أن آنات الزمن[1]، غيـر محـدودة. وسـوف نـرى أن «النظـام»، وهـو مـن أبرز متكلمي المعتزلة القـريبين جـدّاً مـن الفلاسفة، سيحلّ هذه الإشكالية بتخريج جديد. وبخلاف الإليين ـ وعلـى الـرغم من اتفاقه معهم حول الجزء القابل للقسمة أبداً ـ يبطل السكـون، ويغلـو فـي إنكـاره، إذْ قال بالحركة الشاملة لجميع الموجودات. فكيـف استقـام رأيـه المتطـرف هـذا، فـي ضـوء إقـراره بنظـريـة الإلييـن فـي اللاتنـاهـي؟ أجل، لقد قال بالطفرة، التي كانت مخرجه الوحيد لإمكانية تحقق الحـركـة. ولـيس السكـون، فـي نظـره، سـوى نـوع آخـر من الحركة، أسماه الحركة الاعتمادية[2].

---

(١) لأن الزمن، ظرف الحركة.

(٢) يقصد بالحركة الاعتمادية، القسم الثاني للحركة، بعد حركة النقلة. وهو أن الجسم قبل الخلق مثلاً، لا يكون في حالة سكون وإنما هو ذلك الميل الساكن في الجسم، والذي يدفع به المانع. وهو أمر يناقض قانون القصور الذاتي.

أمام هذا الإنكـار المتبـادل بين أنصار السكون وبين أنصار الحركة، تأتي النظرية الأرسطية، التي على الرغم من إقرارها بمبدأ الحركة، إلاّ أنها ـ وهو ما سار عليه اتباع أرسطو، كـابن سينـا ـ أنكرت وقوع الحركة في مقولة الجوهر. وسـوف تنهض فلسفـة مـلا صـدرا برؤية جديدة للحركة، يجعلها حركة دائمة وشاملة للجوهر أيضاً، ويقدم أدلة وبراهين، هي بمثابة فتح جديد وحاسم في هـذا المضمـار المعـرفـي المعقّد، خصوصاً لما نضع هذه النظرية، التي تعتبر ـ أي الحركة في الجوهـر ـ قضيـة فلسفيـة بالدرجة الأساس، في سياق البحث الميكـانيكـي الفيـزيـائـي عصرئـذٍ. فكمـا سبق وذكرنا، أنَّ الحركة في تعريف أرسطو هي فعل ما هو بالقوة بمـا هـو بالقـوة تدريجاً، وعليه سار المشاؤون. فـأثبتـوا وجـود الحركـة بـهذا المعنـى، فـي الأعراض، وقسموها إلى أصناف مختلفة، مثل الحركـة المكانيـة التي تجري في مقولة الأين، والحركة الوضعية الـواقعـة فـي مقـولـة «الـوضـع» والحركة الكيفية الواقعة في مقولة «الكيف»، وأخرى تقع في مقولة «الكم». لكنهم رفضوا ثبوت الحركة في الجوهر؛ نتيجة لتلك العـوائـق الإشكـاليـة الـتي فرضتهـا عليهم عقيدة تأصل الماهية، أو نظراً لذلك اللّبس الذي كان يحيط بحقيقة الموجود وأسبقيته.

يبدأ مـلا صـدرا معالجتـه لهذه الإشكالية، انطلاقاً من تعريفها؛ فالحركة والسكون اللّذان لا يمثلان تقابلاً تناقضياً، هما من قبيل الملكة وعدمها. فليس السكون شيئاً آخر في مقابل الحركة، بل إنَّه انعدام هذه الحركة ذاتها. فالحركة والسكـون، وبنـاءً علـى التعـريف الأرسطي ذاته، هما في مقام القوة والفعل، فهما من عوارض المـوجـود. وانطلاقاً من هذا المنظور الذي يقوم على أصالة الوجود والموجود، يبدأ تحليـل مـلا صدرا لحقيقة الحركة. فالموجود إمّا أن يكـون وجـوداً بـالفعـل، بصـورة تـامـة، فلا مجال ههنا للحديث عن الحركة ويستحيل عليـه بعـد ذلـك، الخروج عمّا هو عليه، وإما أن يكون بالقوة بنحوٍ تام، وهو أمر ممتنع فـي حقِّ الموجودات. من هنا سوف يقول، بتركّب الذات مـن الأمـريـن معـاً؛ فـالموجود هو بالقوة من جهة، وبالفعل من جهة أخرى.

والحركة تتحقق بالخروج مما هو بالقوة إلى الفعل، بنحو متدرج مع التأكيد على سبق جهة الفعل على جهة القوة، وجودياً. ويلفت ملا صدرا الأنظار إلى أن الموجود بالفعل على وجه التمام، يستحيل خروجه عن حالته تلك، فلا بدَّ من أن يكون بسيطاً حقيقياً. وعليه، فيسكون هو كل الأشياء والموجودات، بناءً على أن بسيط الحقيقة هو كل الأشياء. وهذا خلاف لما هو بالقوة من وجه وبالفعل من وجه. إذْ من حيث هو بالقوة، يخرج إلى الفعل «بغيره من حيث هو هو غيره وإلاّ لم يكن ما بالقوة ما بالقوة»[1]. ولا يتعصّب ملا صدرا لأيٍّ من تلك التعاريف، ولا يرى أي خلاف حقيقي بين جميع التعاريف التي أطلقت على الحركة. بل إنه يراها جميعاً على قدرٍ من الصواب. ومن هنا قام بتوجيهها ضمن خطة منهجية جديدة. فهو يرى أن التدريج والدفعة في تعريف الحركة، لا يؤدي إلى دور، كما يمكن أن يتوهم بعضهم، حينما يرى أن «الدفعة عبارة عن الحصول في الآن، والآن عبارة عن طرف الزمان، والزمان عبارة عن مقدار الحركة. فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذه التعاريف إلى الحركة»[2]. من هنا يؤكد على أنَّ معرفة الدفعة والتدرج، هو من قبيل الأمور البديهية التي تدرك بواسطة الحس. لذا لا مشاحة عنده إذا عرف الحركة بأنها هي هذا «الحدوث التدريجي أو الحصو أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج أو بالدفعة، وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة». وقد أعاد ملا صدرا النظر في التعاريف السابقة ـ أرسطية وفيثاغورية وأفلاطونية ـ محاولاً إيجاد نقاط الاشتراك، وخلق وفاق، بينها. فالتعريف الأرسطي ـ وهو منطلق أساسيٌّ في تصور ملا صدرا للحركة ـ ينطوي على جانبٍ من الحقيقة. فمن جهة يكون أرسطو مصيباً في اعتبار الحركة كمالا أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة. فالجسم وهو يتحرك من مكان إلى

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٢٢.
(٢) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٢٢.

اخـر، ينطوي على إمكانين؛ الأول إمكان الحصول في المكان الآخر، الثاني، إمكان التوجيه إليه. وما لـم يصل الجسم إلى منتهاه، فلا يحقق كماله. وإمكان التوجه إلى المكان الآخر يسبق إمكان حصوله فيه. لذا فإنَّ الحركة هي كمال أول للجسـم مـن جهة ما بالقوة وليس من جهة ما بالفعل. أما أفلاطون الذي عـرف الحـركـة، بالخروج عن المساواة؛ وهو كون الشيء لا يساوي حاله في آن، حـالـه في آن آخر، لا يختلف عن فيثاغورس، الذي عرفها بالغيرية. وهنا مـلا صـدرا لا يقبـل بالاعتراض الذي وجه ضدّ هذا التعريف من حيث هو لا يحرز الدقة. فهـو يعتبره وجهاً قريباً من تعريف أفلاطون ذاته. فالجسم في كل آنٍ، يختلـف حـالـه عـن أحواله في الآنات الأخرى. أي يكون مغايراً لحالاته السابقة. فالخروج عن المساواة، والتغيّر، يؤدّيان إلى المعنى ذاته، حيث يقول:

«ويمكـن تـوجيـه كـلامهما بما يدلّ على تمام التعريف من أخذ التدريج الاتصالـي فيـه، فـإنَّ الشـيء إذا كان حاله في كل حين فرض مخالفاً لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أموراً متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال. فأفلاطون عبَّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة. وفيثاغورس عبّر عنه بالغيرية والمقصود واحد»[1].

طبعـاً لا ننسـى أنَّ مـلا صـدرا هنا يتعاطى مع هذه الإشكالية خارج تأثير الشوشرة التي قام بها أرسطـو فـي ردّ التعريفين السابقين. بل إنه ـ وعلى الرغم مـن انطـلاقـه مـن هذا المفهوم الانتليشي للحركة ـ عارض الموقف الأرسطي، وأيضـاً السينـوي، من التعريفين الآخرين. وقد تبيَّن، أن الشيرازي، قد انطلق مـن التفسيـر الـذي قـال بـه كـلٌّ مـن الأفـلاطونيين والفيثاغوريين، لمفهومي اللامسـاواة والغيـريـة. فلا شكَّ أن أرسطو كان قد أساء فهم غرضهم من هذا التعريف. وهو الخطأ ذاته الذي وقع فيه ابن سينا، في مورد الردّ على القائلين بالغيرية واللامساواة. إن ملا صدرا يتجرد من هذا التأثير الأرسطي والسينوي،

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٢٥.

كي يعيـد التعريفـات الثلاثة إلى ما به اشتراكها، من حيث إنها تلتقي جميعاً في كون الحركة، هي هذا التغيير والخروج من حال إلى آخر، بصورة تدريجية.

ومن جهة أخرى، يلفتنا ملا صدرا إلى أن الحركة لا تتحقق إلا في حالة بقاء شيءٍ منها بالقوة. فإذا تبيَّن من خلال التعريف السابق، أنها كمال أول لما بالفوة من جهة ما هـو بـالـقوة. فإن توجه الشيء إلى منتهاه، إذا تحقق حصل الكمـال. وحينهـا تنتهـي الحركة. فالحركة هي هذا التوجّه الذي لا يصل إلى نهـايتـه. ومعنـاه، أن يبقى منه شيء بالقوة. «فإن المتحرِّك إنما يكون متحركاً بالفعـل إذا لـم يصل إلى المقصود. فما دام كـذلك فقد بقي منه شيءٌ بالقوة». لكـن مـلا صـدرا يستثنـي هنـا الحـالات الثابتـة التي توجد بالفعل على النحو الكامل، نظير المربع الذي عند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة.. «فإن الشيء إذا كان مـربعـاً بالقوة صار مربعاً بالفعل»[1]. فالحركة إذاً تجري في الموجود بما هو مـركب من القوة والفعل. وفي هذه الحالة فإن حصول مثل المربع، لا يمكن أن يتم إلاّ بالدفع. وهي عند ملا صدرا شيء آخر عن الحركة؛ من حيث أن الحـركـة تتساوى في كل زمانها الذي تقع فيه. وليس لها آن واحد تختلف فيه عن باقي الآنات كما هو الأمر الدفعي.

الحركة في مقولة الجوهر:

فـي اعتقـادنـا لـم يـوجـد هنـاك إجمـاع حقيقـي على وقوع الحركة في المقـولات الأربـع، بـل وقـوعهـا فـي الجوهر. أما الفضل في القول بالحركة الجوهـريـة، فيعود ـ بلا منازع ـ إلى ملا صدرا. بل ربّما ظهر من خلال جوهر فلسفتـه، أن الحركة هي أمر شامل لجميع المقولات العشر. وحتى نتمكن من ضبط مفهوم الجوهر والإشكال المثار بهذا الخصوص، لا بدَّ من تحديد مفهوم المقـولـة. لقد جرى اتفاق الفلاسفة المشائية على أن المقولات، عشرة؛ هي

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٢٣.

الجوهر والكم والكيف والوضع والأين والمتى والجدة والإضافة وأن يفعل وأن ينفعل. واعتبروها بسائط، من حيث هي أجناس عُليا للماهيات، يصعب تعريفها بأجناس وفصول، ما دام لا يعلو عليها جنس. وهي فضلاً عن كونها بسائط، مباينة لبعضها البعض. وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن تتحقق الماهية في أكثر من مقولة. كما يمتنع وجود كل من واجب الوجود، والممتنع، فيها، لكونهما أمرين لا ماهية لهما. والجوهر بخلاف هذه المقولات التسع، إذا وجد، فلا يوجد في موضوع مستغنٍ عنه، إذْ هو قائم بذاته خلافاً للعرض. ومن جهة كونه لا في موضوع مستغن عنه، موجود لنفسه لا لغيره. وملا صدرا ينطلق من تصور معين للجوهر في بناء نظريته في الحركة الجوهرية. تصور يختلف عن الذريين والقائلين بالانقسام اللاّنهائي للجسم مثل النظام من المتكلمين. هذا التصور هو ما أثبتناه أعلاه، بحيث يعرف الجوهر لفظاً بأنه الموجود لا في موضوع. ويجب هنا أن نميِّز مع ملا صدرا بين الوجود في الموضوع، والوجود في محل. إذْ الموضوع ـ حسب ما سنرى من تحليله ـ أخصّ من المحل. وهو على هذا الأساس ينقسم إلى جواهر توجد في محل؛ مثل الصورة والمادة، وأخرى لا توجد في محل، وهي الهيولى، التي تكون بدورها محلاًّ لغيرها، وبها تتقوم الأشياء. والجسم، وهو حصيلة تركب الهيولى والصورة، والنفس، وهي ما لا يكون مركباً منهما. وهي تختلف عن العقل من حيث علاقة الانفعال التي تربطها بالجسم. ويعرف ملا صدرا، وجود الشيء في محل ـ دفعاً للشبهات ـ بقوله: «والمراد من كون الشيء في المحل أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعاً معه لا يجوز مفارقته منه»[1].

وبناءً على ما سبقت الإشارة إليه، فإنَّ ملا صدرا يؤكد على النظرية المشائية في أن الموضوع أخصّ من المحلّ. وعليه، يكون ـ حسب مفهوم النقيض ـ الجواهر أعمّ مما يكون في محل، ومما لا يكون فيه. على هذا

(١) الأسفار الأربعة، ج٤، ص ٢٢٩.

المبنى، قد يكون الجوهر في محل وقد لا يكون، وهذا مخالف لوجوده في موضوع. وبتعبير أوضح، فإن الوجود، بشكل عام، منه ما يكون وجوده في موضوع أو لا يكون، وهو الوجود في نفسه. وفي حالة الوجود في نفسه، يظهر تقسيم آخر، هو الوجود في نفسه لنفسه، والوجود في نفسه لغيره. والأول ينطبق على واجب الوجود ـ فقط ـ فهو وجود في نفسه لنفسه بنفسه، بينما الثاني، هو الجوهر. وبتعبير ملا صدرا، أن الجوهر هو «أقدم أقسام هذه الموجودات»[1]. إذاً، التقسيم أعلاه، هو بإزاء الموضوع. أما الجوهر، وعلى الرغم من أنه مستغنٍ وقائم بذاته، فقد يكون في محلّ. من هنا نفهم كيف ميّز ملا صدرا بين الوجود في الموضوع والموجود في المحل. وعليه، إنَّ الجوهر بحسب هذا المنظور، ينقسم إلى كائن في محل، وهو الصورة المادية، وكائن لا في محل، إذا كان محلاً لشيء يتقوم به فهو الهيولى، وإذا لم يكن كذلك، فهو جسم إن تركّب من الهيولى والصورة وإلاّ فيكون إما نفساً إذا كان ذا علاقة انفعالية بالجسم أو لا يكون كذلك فهو العقل. أما ملا صدرا، فهو يقدِّم تفسيراً آخر، لهذه الأقسام، يتوخّى منها نوعاً جديداً من الوضوح والدقة. فيعرف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وما كان غير ذلك وكان جزء منه بالفعل، فهو الصورة، أما ما كان جزء منه بالقوة فهو المادة. وما كان متصرفاً في الجسم بالمباشرة فهو النفس، وإلا فهو العقل. ونتساءل عمّا هي حقيقة المشكلة التي دارت بخصوص الحركة الجوهرية، بعد أن تعرفنا على حقيقة كلٍّ من الحركة والمقولة والجوهر.

تجدر الإشارة إلى أنَّ حصول الحركة في المقولات الأربع، السابقة الذكر، لم تكن محلّ اتفاق جميع القائلين بالحركة. فإذا تفادينا الحديث عن الحركة في الوضع، التي قال بها ابن سينا مضيفاً إيّاها إلى الثلاثة الأُخر، فإن نقاشاً حاداً، كان قد جرى حول حصول الحركة في مقولتي الكم والكيف.

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٤، ص ٢٢٩.

ويرجع سبب هذا الإشكال إلى أن الحركة في مقولتي الكم والكيف، وخلافاً للحركتين، المكانية والوضعية، تفترض حصول الاشتداد والتضعّف فيهما. الأمر الذي جعل بعضهم، ينكر حصول مثل هذه الحركة، لأنها تؤدي إلى ذهاب موضوع الحركة. وهو ما سيتصدّى له ملا صدرا في دفاعه عن الحركة في المقولتين السابقتين، لأن حسم النقاش في ذلك الأمر، مؤكد وضروري، لتثبيت الحركة في الجوهر.

يختار ملا صدرا وجهاً معيناً من الوجوه المحتملة لمعنى وقوع الحركة في المقولة، وهو ما يعني تبدل الجوهر من نوع تلك المقولة إلى آخر ومن صنف إلى آخر، على نحو تدريجي. فإذا ما افترضنا عدّة آنات للحركة، فإننا نستطيع في حالة حصول الحركة في المقولة، انتزاع نوعٍ من أنواع المقولة أو صنف من أصنافها من تلك الآنات. وردّاً على الإشكال السابق والذي نسبه إلى الفخر الرازي، حول زوال الموضوع في الحركة الكيفية، يغيّر مناط الحركة الكيفية. فليس التسوّد في رأيه اشتداد ذات السواد، بل في صفاته. وهذا يوافق تصوره السابق لمعنى حصول الحركة في المقولة. ويبرهن عليه، بأن ذات السواد إذا لم يحصل فيه أي صفة، فلا تعتبر هنا الشدة. أما لو حصلت صفة زائدة، فإمّا أن تبقى ذاته كما هي عليه، فيكون بالتالي السواد متعلقاً بالصفة. أمّا لو لم يبق ذاته عند الاشتداد ـ وهو خلف ـ «فهو لم يشتد، بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة»[1]. فمحل السواد ـ إذاً ـ هو موضوع الحركة وليس نفس السواد. وقد عرض الفخر الرازي دليلاً على نفي الحركة في الكيف والكم من خلال برهانه التالي ـ كما عرضه ملا صدرا وردّ عليه ـ: «واعلم أن الإمام الرازي لما نظر في «قولهم إن التسود يخرج سواداً من نوعه» زعم أن معناه أن يخرجه إلى غير السواد، ولأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إن اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة، لكن

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٧٠.

الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سواداً، وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضاً، والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي، والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكر»[١]. ويعقب عليه بقوله: «أقول: فساده مما لا يخفى على من له اطّلاع على هذه المباحث، ولست أدري أيّ حدّ من حدود السواد سواد عنده والبواقي كلها غير سواد، مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون. وإذا لم يكن سواد فأي شيء كان»[٢].

فما كان يرمي إليه ملا صدرا من مناقشته للمعارضين للحركة الكيفية، هو أن السواد في اشتداده يحقِّق كمالاً، وليس خروجاً عن نوعه. ولا شك في أنَّ الحركة هي هذا الميل نحو الكمال فالثابت هو هذا الوجود المطلق للسواد، وهو الوجود الفعلي السابق على الأنواع أو الوجودات الآنية الأخرى المنتزعة من ذاك الوجود الفعلي المطلق. وحتى لا يقع ملا صدرا في نفي الحركة، اعتبر هذه الوجودات المنتزعة بين القوة والفعل. أي أنها ليست قوة محضاً. كما لم يعتبرها فعلاً محضاً، حتى لا يسقط في مشكلة تعدد هذه الأنواع تبعاً لتشافع الآنات. أو بتعبير أوضح: «إن السواد لما ثبت أن له في حالة اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية، ظهر أنها مع وحدتها وشخصيتها، تندرج تحت أنواع كثيرة، وتتبدل عليه معانٍ ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته أو نقصه. وهذا ضرب من الانقلاب، وهو جائز لأن الوجود هو الأصل، والماهية تبع له كاتباع الظل للضوء»[٣]. أما ما يخصّ الحركة في المقدار فقد شهدت هي الأخرى جدلاً بالدرجة نفسها من الأخذ والرد. وقد

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٧٠ ـ ٧١.
(٢) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٧١.
(٣) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٨٤.

ذهب إلى إنكارها كل من السهروردي، وابن سينا. ومردّ هذا الإنكار كما عرضه ملا صدرا، هو قولهم: «إضافة مقدار إلى مقدار آخر يوجب انعدامه وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه؛ فالموضوع لهذه الحركة غير باقٍ»[١]. كما نسب التردّد والعجز في حلّ هذه المشكلة إلى ابن سينا. وحتى يحلّ ملا صدرا هذه المشكلة في الحركة الكميّة، فهو يرجع إلى أصل موضوع الحركة الكمية. فيقدر أن موضوع هذه الحركة، هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص[٢]. ولا شك أن تشخص الجسم يلزمه مقدار معين. وتقع الحركة في خصوصيات المقادير ومراتبها. أما الفصل والوصل «فلا يعدمان إلاّ المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة»[٣]. ويقصد ملا صدرا هنا ما أسماه بالجسمية المجرَّدة عن الصورة. فوجودها على هذا النحو من التجريد، هو ما يتطلب مقداراً معيناً. هكذا يكون «قولهم انضمام شيء مقداري إلى شيء يوجب إبطاله إنما يصبح فيما لكل واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر، وغير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية»[٤].

لقد عرض ملا صدرا تفسيراً جديداً ومفصَّلاً، ناقش من خلاله جميع أسلافه، كابن سينا والرازي والسهروردي، ليثبت بما فيه الكفاية وقوع الحركة في مقولتي الكيف والكم. وذلك كمدخل أساسي، لإثبات الحركة في الجوهر. لهذا نراه أكثر في حديثه عن الحركة الكيفية والكمية، باعتبارهما ـ خلافاً للحركة المكانية والوضعية الظاهرتين ـ وقع حولهما النزاع. أما مذهب ملا صدرا، فهو القول بالحركة في المقولات الخمس؛ أي الأين والكم والكيف والوضع والجوهر. ولئن حدث جدل واسع بين المنكرين والقائلين بالحركة في الكم والكيف وأيضاً المشككين فيها، فإنه لا أحد ينكر أن القول

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٨٩ ـ ٩٠.
(٢) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٩٢.
(٣) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٩٣.
(٤) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٩٣.

بالحركة الجوهرية هو من مختصات صدر المتألهين، وأحد المبدعين لهذه النظرية. فقد بنى هذا الأخير نظريته في الحركة الجوهريَّة على أساس نظريته السابقة في الحركتين الكمية والكيفية. كما ظلت نظريته في أصالة الوجود، بمثابة النظام المرجعي الأعلى لكل براهينه. نعم، لقد تفتق إبداع ملا صدرا بشكل كبير حول هذا الموضوع. فلا ننسى أنه وقف من أسلافه موقفاً، يتميز بنوع من القوة. خصوصاً حينما أعلن عن عجزهم عن فهم حقيقة النزاع الدائر حول موضوع الحركة الكمية. ولم ينج من اتهامه هذا أحد من السابقين، بمن فيهم ابن سينا نفسه. ويمكننا القول هنا، إنَّ الموقف الفلسفي للمشائيين القدماء، من أصالة الوجود ـ حيث فيه نوع من التلبس والتردد ـ هو ما جعلهم يترددون في إثبات الحركة الجوهرية. لذا ظلت مهمة ملا صدرا يسيرة في ردّ شبهات المنكرين لها؛ وذلك من خلال إعادة تحديد منطلقات النظر وموضوعات هذا المبحث، بمزيد من الدقة والوضوح. فالأمر في الحركة الكيفية هو ذاته في الحركة الجوهرية، من حيث إنهما اشتداديتان. فإذا عرفنا أن الحركة تتعلق في منظور فيلسوفنا، بالوجود وليس الماهية، فإننا ندرك، أولاً، لماذا؟ فالوجود هو الأصل كما أسلفنا، وهو المتحقق العيني. والحركة تقع فيما هو عيني، وليس في الماهيَّة بما هي حقيقة ذهنية انتزاعية (تجريدية). والحركة أو الاشتداد يحصل في الوجود وليس في الماهية. ومعنى تعلقها بالوجود، أي أن الاشتداد فيه يفيد قابليته للمراتبية. فالوجود يحصل بصورة متفاوتة، وإن كان في جوهره واحداً. وفي كل آن من تفاوته ومراتبه، هناك صورة ما تنتزع منه. إنها عبارة عن ماهيات مختلفة تنتزع بحسب مراتب الوجود. هكذا وما دام أن الوجود متطور، فإن الماهيات تتطور هي الأخرى، بحسب الحركة الواقعة في الوجود. فالحركة ليست في الماهيات العقلية حتى يتوهم أن الحركة فيها تؤدي إلى تعدد الأنواع في الحركة الواحدة، بل هي تابعة للوجود المتطور باتجاه كماله واشتداده.

إنَّ أهم الاعتراضات التي سوف تواجه ملا صدرا، هي تلك التي يمثّلها

التيار المشائي ـ ذاته ـ منذ أرسطو، وهو من أكبر المنكرين للحركة الجوهرية. وهذا إنما لأن ملا صدرا سوف يبني نظريته هذه على المعطيات الفلسفية المشائية ذاتها، تقريباً؛ لا أقل فيما يتعلق بالمفهوم الانتليشي (ENTELECHIQUE) للحركة، وأيضاً فكرة عدم وجود ضدّ للجوهر. إن الحركة كما تصورها أرسطو، وسار عليها المشائيون، هي انتقال من مبدأ معيّن إلى منتهى، يمثّل ضدّاً له. فالحركة الكيفية، وعلى سبيل المثال، تنطلق من الأبيض إلى الأسود. فاسوداد الشيء، معناه، أن أصله كان أبيضاً، كما أن في الحركة الكمية ننطلق من الصغير إلى الكبير. والحركة المكانية من الأعلى إلى الأسفل ـ مثلاً ـ. من هنا فنحن أمام انتقال من موقع إلى ضده. وكون الأوضاع التي تمثل منطلقاً وغاية للحركة من الأضداد، معناه كونها من جنس واحد. فأرسطو يقر بالحركة في هذه المقولات الثلاث. ويظهر أنه لا يرى وقوع الحركة في مقولة الوضع. في حين ينكر بصورة قطعية الحركة في الجوهر، انطلاقاً من التحليل أعلاه، أي أن وقوع مثل هذه الحركة، معناه، أنَّ الجوهر في انتقال من اللاّوجود إلى الوجود، أو العكس، يكون قد حقق انتقالاً من وضع إلى ضده والحال أن لا ضد للجوهر. لكن ملا صدرا ـ وعلى الرغم من إقراره بعدم وجود ضد الجوهر ـ لم يستسلم لنتيجة هذا القول، في نفي الحركة الجوهرية. فلا وجود للضدين إذا اجتمعا عليه وبينهما غاية الخلاف. أما ذات الجوهر، فهي خارجة عن هذا القانون، نظراً لما سبق وأن أكده، وهو أن ذات الجوهر قابلة للتجديد والتفاوت. أما الأدلة والبراهين التي ساقها ملا صدرا على إثبات الحركة الجوهرية، فإن أهمها يتلخص فيما يلي:

•

فبناءً على فرضية وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية، التي أقرَّ بعضها، الفلاسفة السابقون، فإنَّ ملا صدرا، يقرر أن وقوع الحركة هناك يؤكّد وقوعها هنا ـ أي في الجوهر ـ فلا شك أن الأعراض هي وجودات بغيرها. وهي بالتالي تابعة لما تعرض عليه؛ وهو الجوهر، فإذا افترضنا الثبات في الجوهر، فكيف تحصل الحركة في العرض. وهذا معناه أنَّ حركة العرض هنا

معلولـة لحركة الجوهر. إذْ لا مناص من أن العرض تابع للجوهر في الوجود والحركة معاً. وهذا الدليل، بقدر ما هو مهمّ، ينطوي على إشكالات، اقتضت من فيلسـوفنـا، شيئـاً مـن التفصيل والجهد في دفع الشبهات المحيطة به. إنَّ ترتيب الحركة الجوهـريـة على أساس إثبات الحركة العرضية، بناءً على علاقة العلة بالمعلـول، يمكنـه أن يثير إشكالاً آخر، يتعلق بسكون الأعراض. إذْ في هـذه الحـالـة، هل يدلُّ هذا على ثبوت الجوهر؟! بلا شك، إن اعتراضاً مثل هـذا، جـديـر بـأن يشكّـل تحديـاً لمن لا يرى الحركة أمراً دائماً ومستمراً في الأشياء. أما ملا صدرا وهـو يـثبت هذا الأمر، فإنه يستطيع الردّ على مثل هذا الاعتراض، بحيث إن دوام الحركة في العرض دليل دوامها في الجوهر. لكن، بغض النظر عن هذا التحليل المختزل، والمنسجم مع جوهر فلسفته، فإن هناك ردوداً ـ ضمنية ـ أخرى، أدرجت في هذا المقام؛ وهي أن الطبيعة الجوهرية، وإن ظلت فاعلة، إلاّ أنها ليست علّة تامة للحركة. بمعنى أنَّ وجودها لا يحتم وجـود الحـركـة. بـل إن تأثيرها، رهين بانضمام شروط من الخارج. فإذا ما تـوفـرت هـذه الشـروط تحققت الحـركـة في الأعراض. ثم إنَّ الحركة عكس السكون تحتاج في تحققهـا إلى علّـة فاعلة، بينما السكون هو أمر عدمي، فلا حـاجـة له لفاعل. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن الحركة الجوهرية تختلف عن الحركـة العرضية من حيث إن الأولى لا تحتاج إلى فاعل طبيعي عكس الثانية. وذلـك لأنَّ وجـود الحركـة الجوهرية هو وجود الجوهر ذاته، فلا يحتاج هذا الأخير إلاّ إلـى جـاعـل للـوجـود. هكذا ندفع كل إشكال قد يرد بهذا الصدد. وملا صدرا كـان دقيقاً جداً وهو يعرض أكثر من برهان على نظريته، كما يدفع جميـع الإشكـالات الممكـن إثارتها بهذا الخصوص، وهناك دليلٌ آخر أورده فيلسوفنا على حصول الحـركـة في الجوهر، وهذا ما يمكن أن نسميه بمؤشرة الحركة الجوهرية. وهـو قـريب جداً من الدليل السابق، من حيث إن حصول الحـركـة فـي الأعـراض، علامة على وقوعها في الجوهر؛ انطلاقاً من أن كل جـوهـر يستلـزم وجـود عـوارض لا تنفـك عنـه، وهي في نسبتها إليه، كنسبة

الفصـول الاشتقاقية إلى الأنواع. هذه الأخيرة التي تعتبر مشخصات؛ وهي من شـؤون وجـود الجـوهـر. ويعتبرها ملا صدرا، علامات للتشخّص. فالحركة الجـاريـة فـي هـذه العوارض، إنمـا هي علامة على التحولات التي تجري في الجوهر. ويلخص دليله في النص التالي:

«كـل جـوهـر جسمـاني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنـه، نسبتهـا إلـى الشخص نسبة لوازم الفصول الإشتقاقية إلى الأنواع، وتلك العـوارض اللازمـة، هـي المسمـاة بالمشخصـات عند الجمهور. والحق أنها علامات للتشخص، ومعنى العلامة هاهنا، العنوان للشيء المعبّر بمفهومه عن ذلـك، كمـا يعبّـر عـن الفصـل الحقيقـي الاشتقاقي بالفصل المنطقي، كالنامي للنبـات وكـالحسـاس للحيـوان والنـاطـق للإنسـان، فـإن الأول عنوان للنفس النبـاتيـة، والثـانـي للنفس الحيوانية، والثالث للنفس الناطقة، وتلك النفوس فصـول اشتقـاقية، وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية، فإن كلاًّ منها جوهر بسيط يعبّر عنه بفصل منطقي كلّي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي، وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها. وعلى هذا السؤال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإن التشخّص بنحوٍ من الوجود إذْ هو المتشخّص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عن انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنـار. فإذا تقرر هذا فنقول: كلّ شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصـات كـلاً أو بعضاً كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبـدّل الـوجـود المستلزم إياها بل عينه بوجه، فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات إنه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبـدل المقاديـر والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر إذْ وجود الجوهر جوهر كما إن وجود العرض عرض»[١].

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ١٠٤.

ولم يكتف ملا صدرا بهذه الأدلة والبراهين، في إثبات نظريته في الحركة الجوهرية. بل سرعان ما أردفها بدليل يكاد يغطي بأهميته القصوى على جميع الأدلة السابقة؛ وذلك من حيث كونه برهاناً ينبني على مقدمات أساسيَّة، تتعلق بنظريته في الزمان. حيث تتكامل نظريته في طبيعة الزمن وصلته بالأجسام، وأيضاً نظريته في أصالة الوجود؛ لتنتهي إلى إثبات الحركة الجوهرية على نحوٍ من الدقة والمتانة. وحتى يتسنى لفيلسوفنا إثبات نظريته هذه، يقدم معالجة جديدة ـ أيضاً ـ لمفهوم الزمان، تجعله بُعداً كمّياً للأجسام، على شاكلة الأبعاد المكانية الأخرى للجسم. فالزمان، حسب ملا صدرا، مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين «كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة»[1]. فهو أمر ممتد، وكمي؛ قابل للقسمة إلى ما لا نهاية. وهو البعد الرابع للأجسام، إذْ «جميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان والتغير، مندرجة تحت مقولة، «متى». كما أنها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة «أين». . »[2].

أما علاقة الزمان بالحركة، فهي في نظر ملا صدرا، علاقة وثيقة جدّاً، بحيث لا يمكن أن تحصل حركة من دون زمان أو أن يكون زمان دون حصول الحركة. والزمان السيّال هذا في تصرمه التدريجي، هو مجرد حاكٍ عن التغير الحاصل في الشيء الزماني. ولم يقرّ ملا صدرا، أسلافه السابقين على اعتبار الحركة علّة وجود الزمان أو العكس. أو أن الحركة هي واسطة في الثبوت أو العروض بين الأجسام والزمان، بل إنه اعتبر اتصاف الأجسام بالحركة والزمان معاً، اتصافاً حقيقياً، ورفض القول بالواسطة. فالزمان هو بُعد أصيل في الأجسام كما هي الأبعاد المكانية الأخرى، الحاكية عن وجوده. ولهذه النسبة المباشرة للزمان على صعيد الأجسام، أهمية كبرى، تنسجم مع نسبتها إلى

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ١٤٠.

(٢) الأسفار الأربعة، ج٧، ص ٢٩٣.

الجواهر. وعلى هـذا الأساس يمكننا القول، أن الزمان مثل الأبعاد المكانية، هو من شؤون الجوهـر الجسماني، فلا يعقل وجود جوهر بدونها. فإذا ما كان الـزمـان مقـومـاً لوجـود هذه الأجسام، فمعنى ذلك أن لهذه الأخيرة، حصولاً تـدريجيـاً. وعلى هذا الأساس، أيضاً، يمكننا القول إنَّ ملا صدرا ـ ربما دون وعـي منه ـ أثبت الحركة في جميع الأجسام دون استثناء، وإن كان قد حصرها في المقولات الخمس.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن ملا صدرا، يستند في كل براهينه (على الحركة الجوهرية) على مجموعةٍ من النصوص الشرعية، أيضاً، تأكيداً على منهجه في التوفيق بيـن الحكمـة والشـريعـة، وتعزيزاً للمنظور الإشراقي المتاخم لطريقته البحثية. وهو يرى أنه ليس أول حكيم قال بذلك، بل إنه استلهمها من القرآن الكريم، الذي دلّت آياته على هذه الحقيقة الباطنية للأشياء. «وأمّا رابعاً فقولك هذا مذهب لم يقل به حكيم، كذب وظلـم؛ فأول حكيم قال به في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء»[1].

وقـد أورد جملـة مـن الآيات القرآنية تدل من بعيد أو قريب على حقيقة التغير والاستحالة والتبدل. وهي كالتالي[2]:

- ﴿**وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب**﴾.
- ﴿**بل هم في لبس من خلق جديد**﴾.
- ﴿**يوم تبدل الأرض غير الأرض**﴾.
- ﴿**فقال لها وللأرض إئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين**﴾.
- ﴿**كل أتوه داخرين**﴾.
- ﴿**على أن نبدّل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون**﴾.
- ﴿**إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد**﴾.

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ١١٠.
(٢) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ١١٠ ـ ١١١.

- ﴿وكل إلينا راجعون﴾.

- ﴿وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفَظَةً حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون﴾.

وكل هذه الآيات تدل بشكل أو بآخر، على إحدى ضروب الحركة. وعلى الرغم من أن جمهور أهل التفسير، أرجعوا ظاهرة مرور الجبال في الآية الأولى، إلى أحداث يوم القيامة، إلاّ أن ملا صدرا أوردها، هنا في عالم الدنيا - وقد وفّق لذلك -؛ لأنَّ حركة الجبال كما تحكي عنها الآية الأولى، تتعلق بحركة غير مشهودة. والحقيقة، أن كل ما يتعلق بعالم القيامة - عالم الشهادة - هو مشهود ومرئي. ثم إن ثمة قياساً تجريه الآية بين حركة الجبال وحركة السحاب. أي أن الحركتين لهما قاسم مشترك من حيث هما معاً ليستا ذاتيتين. فحركة السحاب - على الرغم من حركتها الكمية ذاتها - معلولة لحركة الريح. فأيضاً، الجبال، وعلى الرغم من التغير الداخلي الجاري فيها، تبقى لها حركة أخرى معلولة للأرض التي تعدُّ «أوتاداً» لها. فعلى الرغم من ثباتها الظاهر، هي متحركة. غير أنه يلاحظ نوع من الغموض في مغزى الآية الأخيرة، فيظهر أنها لا تؤدي الغرض في إثبات الحركة؛ لولا أن ملا صدرا لا يفوته إخضاعها إلى تأويل ممتاز، حيث يقول: «وجه الإشارة إلى أن ما وجوده مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره، يجب أن يكون أسباب حفظه وبقائه بعينها أسباب هلاكه وفنائه. ولهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفي إليهم بلا تفريط في أحدهما وإفراط في الأخرى»[1]. فهو هنا يشير إلى أن الحركة بما هي سبب بقاء الأجسام، فهي أيضاً سبب في دثورها. ولا نعتقد أن ملا صدرا كان متساهلاً في أمثلته هذه، كما رأى بعضهم، بل هي أدلة موحية إذا ما أخضعناها إلى منظور تأويلي يخرجها عن ظاهرها. مع أن هناك قسماً منها، دلّ بما فيه الكفاية من الوضوح، على حصول الحركة والتبدل في الأجسام. وبهذا يكون

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ١١١.

مـلا صـدرا قـد أوقـف التفكيـر الفلسفي ـ المشائي ـ على رجليه، بعد أن ظلّ منقلباً على رأسه. كمـا لا شـك أن انقلاباً كهذا، ذو أهمية كبرى على الفلسفة والعلوم معاً. لقد جاءت فلسفة ملا صدرا مفعمة بمضامين علمية غزيرة، تمثّل أساسـاً لمـا ستشهـده الثورة الثقافية والمعرفية في تاريخنا المعاصر. فكان أن أصّل ملا صدرا مفهوم الوجود قبل كل من هيدغر وسارتر، حينما قال بحقيقة المـوجـود وظهـوره وزمانيته. كما فجّر مفهوم الحركة الشاملة قبل الديالكتيك الهيغلـي والمـاركسي بقرون عديدة. بالإضافة إلى ابتكارات أخرى كنظريته في النشوء والتطور، والميكانيكا. . كل هذا يجعل من فيلسوفنا ـ بحق ـ أحد أكبر الممهدين المجهولين للثورة العلمية المعاصرة.

خاتمة

إذا كان الوجود واحداً وحقيقة مشككة.. وإذا كانت الحركة صيرورة جوهرية، وجدلاً تصاعدياً في ضوء تصور أتم للعالم، نتيجة فكرة الفعل الغائي للطبيعة، فنحن هنا أمام تصور مبكر جدّاً لحركة من النشوء والارتقاء، ليس في منظورها المادي الاتفاقي الانبذقلي كما انتهت إليه الداروينية، ولا في منظوره الهيرقليطي المادي الحتمي كما انتهت إليه الماركسية. إنه حركة كمال، يتصاعد من الأخس إلى الأشرف، ومن الأدنى إلى الأعلى، ومن الطبيعة إلى المثال. وهذه الحركة التي تجري على الطبيعة، تجري بالقدر نفسه على الروح. الطبيعة في سلوكها الديالكتيكي، وحركتها الجوهرية، تنحو منحى النفس في مراقيها السلوكية. فكما أن الروح في عروجها، تنتهي إلى لحظة الفناء، والانوجاد الأمثل في منتهى الوحدة، فيكون انسلاخها من مهوى الكثرة والخلق والعالم إلى منتهى الوحدة، فإن للطبيعة مراقي تنتهي هي الأخرى إلى لون من الوحدة، بحيث يغدو العود فيها أو الصحو بعد الفناء، مبدأ لأنواع من الكثرات المكونة للعالم. إن لحظة الفناء والوحدة، هي كمال للروح، وهي أيضاً بمعنى من المعاني كمال للمادة. فهذه الأخيرة في صيرورتها تتجه إلى أن تكون طاقة؛ أي مادة في شكلها الغامض والبسيط.

لقد كشفت الحكمة المتعالية عن كثير من الحقائق المهمة. فالعالم مترابط، متحرك، وهو في كل الأحوال واحد. ليس وحدة بالمعنى الحلولي الذي ما فتئ يتهم أهله بالضلال، بل بالمعنى المتعالي للوحدة. وتلك هي رائعة الروائع، التي كشف عنها القول الفلسفي في اللحظة التي أعقبت مرحلة الرشدية.

* * *

إننـا بعـد انتهائنـا من هذه المباحث التي هي بلا شك، أقل من أن تحيط بأبعاد فلسفة مـلا صـدرا، نـدرك تمام الإدراك، بأننا أمام مشروع فلسفي نقدي مخاتل في تقنياته واستدماجـاتـه وقطائعه.. إنه يستحق بجدارة أن يقرأ مرتين، حيث تكون القراءة الثانية المنطلقة من النتائج إلى المقدمات، حاسمة في فهم حقيقة المنزع الإيجابي للحكمة المتعـالية. لقـد أدرك هذا الأخير، بأنَّ أساس اضطـراب القـول الفلسفـي السينـوي والمـا قبـل السينوي، ينبع من تصورهم للـوجـود. وقد كان هذا الانقلاب مفتاحاً لكثير من المآزق الفلسفية التي ظلَّ يتخبط فيها التفكير الفلسفي منذ طاليس حتى ابن رشد. نعم، إن ملا صدرا لم يطلـع على ما قدمه ابن رشد ولم يكن حتى ذلك الوقت ابن رشد يمثل المكانة التي احتلها في ما بعد. لكن مع كل ذلك، فإن ما قدمه ملا صدرا، يمثل قطيعة كبرى في تاريخ الفلسفة، لأن قوتها ـ وليس ضعفها ـ هو في إحراز هذا التقدم الكبير على قاعدة الإدماج التكاملي بين خطاب المثل وخطاب الوجود المتعين الأصيل. لـذا، فـإن أصـل المشكلـة الفلسفية، هي هذا الوجود الذي بدا لملا صـدرا صيـرورة تكـامليـة. مـن هنـا وحدته وإن بدت شؤونه مختلفة. ويتحد الوجود بالعقل، لتكـون المعـرفـة فـي ذاتهـا إحدى تجليات الوجود، وإحدى مصـاديـق اتسـاعـه. فـالعـالـم هـو خـاضع لهذا الجدل المتواصل في الوجود والمعـرفـة. وهـو فـي جوهره يتكامل ضمن صيرورة تلغي استعداداته وأعدامه ونقـائصه، لكن تُبقي على حقيقته وجوهريته، أي تنحو به في مسار تراتبي من الاشتداد. هكذا يتراءى العالم أكثر ديناميكية واتساعاً من حيث هو جدل مستمر بين الثابت والمتحول.

***

أقول، بعد كل هذا، ماذا يمكن لملا صدرا أن يقدمه لمشروع نهضتنا الثقافية العربية والإسلامية، بعد هذا التصدع المهول، وذاك الانقطاع الكبير عن منابع القوة في فكرنا العربي والإسلامي. أقول، إننا نتحمَّل مسؤولية كبرى إزاء

هـذا النسيـان الـذي طـال ولا يزال، كل عظيم وعبقري في تراثنا الثقافي. وقد كانت إحدى أكبر آيات التهميش والنسيان هذه، أن يكون مفكر كبير على غرار حكيم شيراز يكاد يغيب تماماً عن الأبحاث والدراسات العربية والإسلامية. إننا نعتقد بأن ما قدمـه مـلا صدرا، هو سابق لزمانه. إنه معجزة فكر يرنو إلى أبعد مـدى فـي تـأمُّلـه للـوجـود والعـالم. وهو على كل حال مشروع عقلانية يتيح الانطلاق في متاهات الفكـر والمعـرفـة أكثر مما يتيحه أي فكر آخر ينتمي إلى تـراثنـا الفلسفـي. فهـل حقّـاً كنّا عاقلين حينما تنكرنا لأفكار ملا صدرا، مثل أصـالـة الـوجـود، واتحـاد العاقـل والمعقول، والحركة الجوهرية و.. و.. وتناسيناها، لا لشـيء إلاّ لأننـا وقعنـا في فخ القراءات الاستشراقية المتعسفة، التي تمثلها عدد مـن الأوربيين الذاهلين عن كوامن تراثنا. أو لأننا وقعنا وقوع الغـريـر فـي شـراك مـواقف وأفكار ظلامية كانت ولا زالت تتمادى، في جهل وتفـاهـة، في إنكار أهمية ما جاء به هذا العظيم. ألم يزعم بعض المستشرقين الـذاهليـن، بـأن كتـاب «الأسفـار» ـ الفلسفـي ـ لمـلا صـدرا، هو كتاب عن رحلاته؟! كما رأى فيه بعضهم جمعاً لسفر، بمعنى كتاب؟! ألم يكن هذا كافياً لفضح هذه المهزلة الكبيرة التي خضع لها تراثنا وقرّاؤه منذ أمد بعيد؟! ألم يكن مـن أمـر تـلك القوة الظلامية، في رعونتها وغبائها، وهي تتسلّق بفشل مريع، طود العرفـان الشامخ، مستهينة بالفلسفة المتعالية ومتعرضة بأعلامها النجباء، سوى أنها عبرت عن تطوحها الفكري والمنهجي وغثيان نهجها المتهافت؟!!

إننـي لا أبـالـغ إذا قـلت: إنَّ مـدرسة ملا صدرا، هي حقّاً، مشروع لم ينجز. وقد حان الأوان أن نبعثه مـن جـديـد ونعالجه بموضوعية أكثر، تعزيزاً لصرح نهضتنا العقلانية في تكامليتها وانبعاثنا الحضاري، في مستقبل لا جرم، يشهد بجـدوى خيـارنـا التكاملـي. إن ابن رشد لحظة مهمة في تراثنا الثقافي، لكـن لا ننسـى أن ابـن رشـد شكّـل منتهى النشاط الفلسفي العربي والإسلامي الأرسطـي، قبـل أن تتحقـق القطيعـة النهـائيـة مع أرسطو بفضل الاكتشافات المذهلـة لحكيـم شيـراز. فقـد استمـرَّ النشـاط الفلسفي على أشده ما بعد ابن

رشد. وكان ملا صدرا قد اجترح طريقه باقتدار وكفاءة ناذرين دون أن يكون له أي اطلاع على ما قرره ابن رشد.

إن ملا صدرا لا يزال ذلك العملاق المجهول في دياجير تراثنا الفكري والحضاري.

فهرست المراجع

١ ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، دار الفكر.

٢ ـ ابن تيمية، نقض المنطق، المكتبة العلمية، بيروت (بلا تاريخ).

٣ ـ ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم وتعليق د. محمد العريبي، ط١، ١٩٩٣م، دار الفكر اللبناني.

٤ ـ ابن رشد، فصل المقال وتقرير بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق وتعليق عبد المجيد هموط، ١٩٩٦م، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ـ سورية.

٥ ـ ابن سينا، الإشارات، شرح الرازي والخواجة نصير الدين الطوسي.

٦ ـ ابن سينا، الشفا، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، تحقيق سعيد زايد، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم ـ إيران ١٤٠٥هـ.

٧ ـ أبو حيان التوحيدي، رسالتان في الصداقة والصديق وفي ثمرات العلوم، نشر أحمد فارس الشدياق، مطبعة الجوائب ١٣٠١هـ ـ ١٨٨٤م.

٨ ـ أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، القاهرة ١٩٢٩م.

٩ ـ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، شرح وتصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، ط٣، ١٩٦٦م، دار مكتبة الحياة ـ بيروت.

١٠ ـ اتين بلاتيوس، ابن عربي، ترجمة عبد الرحمان بدوي وكالة المطبوعات ودار القلم، بيروت ١٩٧٩م.

١١ ـ إخوان الصفا، الرسائل، دار صادر ١٩٥٧، بيروت.

١٢ ـ إدريس هـانـي، محنة التراث الآخر، ط١، بيروت ـ الغدير ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.
١٣ ـ إميـل بـرهييـه، تـاريـخ الفلسفـة، ترجمـة جورج طرابيشي، ط١، مايو ١٩٨٣م، دار الطليعة، بيروت.
١٤ ـ ايف لاكوست، ابـن خلـدون، ترجمة د. ميشال سليمان، ط٣، ١٩٨٢ دار ابن خلدون.
١٥ ـ أرسطو، كتـاب الطبيعة، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٦ ـ الخـواجـة نصيـر الـديـن الطـوسـي، تجـريـد الاعتقـاد، شـرح العـلامـة الحلّي، حاشية السيد الزنجاني.
١٧ ـ السهـروردي (ابـن شهـاب)، هياكل النور، ط١، ١٩٩٣م. دار الهجرة، دمشق.
١٨ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة.
١٩ ـ الشيبـي، د. كـامـل مصطفـى، الصلـة بيـن التصـوف والتشيـع، ط٣، ١٩٨٢م، دار الأندلس ـ بيروت.
٢٠ ـ صـدر المتـألهيـن الشيـرازي، كتـاب الأسفار، دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م ـ بيروت.
٢١ ـ صدر المتألهيـن الشيـرازي، مفاتيـح الغيب، تعليق المولى علي النوري، تصحيح محمد خواجوي، ط١، مرداد ١٣٤٣هـ ـ إيران.
٢٢ ـ عبـده الشمـالـي، دراسـات فـي تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ط٥، ١٩٧٩م، دار صادر ـ بيروت.
٢٣ ـ عبد الرحمان بدوي، مـدخـل جديد إلى الفلسفة، ط٢، ١٩٧٩م، وكالة المطبوعات ـ الكويت.
٢٤ ـ الغزالي (أبو حـامد)، تهافت الفلاسفة، تقديم وتعليق د. جيرار جهامي، ط١، ١٩٩٣م، دار الفكر اللبناني.

٢٥ ـ الغزالي (أبو حامد)، معيار العلم في فن المنطق، ط. دار الأندلس ـ بيروت.
٢٦ ـ كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط٩، تموز ١٩٨١م، دار العلم للملايين ـ بيروت.
٢٧ ـ الكليني، الأصول من الكافي، ط ١٣٨٨هـ، منشورات المكتبة الإسلامية، شارع بوذر جمهري.
٢٨ ـ محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
٢٩ ـ معصوم، د. فؤاد، إخوان الصفا، دار المدى للثقافة والنشر، ط١، ١٩٩٨م ـ دمشق.
٣٠ ـ محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة حسن محمد الشافعي ومحمد سعيد جمال الدين، ط١، ١٩٨٩م، الدار الفنية للتوزيع والنشر، مصر.
٣١ ـ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ط٣، منشورات عويدات ١٩٨٣ ـ بيروت.
٣٢ ـ ول ديورنت، قصة الحضارة، ترجمة فؤاد اندراوس وآخرين، ط ١٩٨٨م، دار الجيل ـ بيروت.

* * *

الفهرست

* * *

simplification d'IBN KHALDOUN. Toutefois, nous ne voulons pas par cela négliger l'importance de cette expérience, mais ce que nous rejetons, c'est la simplification et l'oubli dont a été victime une partie de notre patrimoine intellectuel. A cet effet et partant d'une vision objective, nous ne devons plus considérer l'Averroisme comme le point culminant de pensée philosophique du monde arabo-islamique du moment que nous avons des modèles lumineux tel que MOLLAH SADRA.

L'objectif du présent ouvrage et d'offrir au lecteur, autant que possible, une vision globale de la philosophie transcendantale telle qu'elle est cencue par MOLLAH SADRA et l'a située dans son instant historique afin de saisir son importance en ce qu'elle est le summum de notre pensée et notre culture. le premier objectif est donc de présenter cette experience persique en tant qu'Arabe.

Enfin, nous Considérons que ce qui a été écrit jusqua là, sur ce grand philosophe ne peut étancher la soif. C'est pour cela que nous invitons les chercheurs en ce domaine à nous faire part de leurs contributions afin de mettre en valeur cette réalité, et afin de briser l'étau de l'orientalisme qui se resserre autour de notre esprit, en brisant ses jugement erronés dont il s'est servi pour bâtir l'histoire de notre philosophie.

Et si, durant quatre siècles, l'Europe a - tout en réduisant notre patrimoine à l'oeuvre d'un seul philosophe - ignoré ce phénomène lumineux concernant (la philosophie de l'ishraq), faisant partie d'un système philosophique solide, il convient pour nous de prendre en charge, autant que possible une partie de ce fardeau qui consiste à réhabiliter cette expérience tant marginalisée.

philosophes arabo-musulmans. Il est à juste titre un grand critique et un fondateur d'une nouvelle perspective philosophique. Ceci n'implique nullement qu'Averroés était en marge des conflits que suscitait la philosophie. Personne ne peut nier, ni les peines qu'il a endurées face aux jurisconsultes et au public, ni ses réfutations de quelques idées d'Avicenne et El-Farabi ou encore son fameux débat avec El - Ghazali au sujet de la philosophie. certes, Averroés était un grand commentateur et avait ses propres idées, mais il n'était pas à même d'aporter des critiques radicales de manière à revolutionner la philosophie comme est le cas chez MOLLAH-SADRA.

Au moment où le caractère simplificateur continuait à dominer les critiques, du patrimoine arabo-islamique - même à l'instant de notre présence civilisationnelle - nous nous retrouvons face à l'averreisme comme l'ultime enjeu de la pensée arabe, bien que les circonstances historiques ont concouru à la naissance de cette vision simplificatrice qui néglige plusieurs côtés lummineux de notre génie arabo-islamique. En tête de ces circonstances, l'infiltration prématurée de l'averroisme dans le champ culturel europeen, favorisé par le repprochement géographique et la tragédie d'Averroes et d'Averroisme que ce soit en Andalousie ou bien en europe où l'on voyait en lui un veritable danger sur la pensée théologique et les traditions sacrées.

L'importance d'Averroes réside - en plus de ses comentaires exhaustifs et son affrontement des opposants de la philosophie - dans son introjection de l'ensemble du débat intellectuel qui se déroulait dans le monde arabo-islamique, et qu'il a introduit, par la suite,en Europe ou plutôt que l'Europe de la renaissance a découvert.

Ceci étant un grand motif à la découverte des autres volets de l'averroisme. Les circonstances qui ont poussé à cette simplification en ce qui concerne Averroès sont les mêmes qui ont été derrière la

remarquable à l'épanouissement de la culture arabo-islamique et ayant d'importantes réalisations dans l'histoire de la philosophie. Toutefois, il n'est pas tel que certains le prétendent, le dernier des philosophes arabo-mulmans. En effet, sa mort n'a pas empêché le progrés du patrimoine arabo-islamique, ce fait, se confirme plus lorsqu'on apprend que les philosophes orientaux n'ont connu l'oeuvre d'Averroès que récemment et à travers des traductions à partir de l'hébreu, vu que la majeure partie de son oeuvre fut brûlée. De même, à cette époque, l'activité philosophique en Orient, connût un essor prodigieux. À L'époque l'Europe était en retard sur ce qui se produisait dans le monde islamique, et sa découverte précoce des commentaires d'Aristote ne lui a appris qu'à mieux valoriser le «grand commentateur» tel que l'a nommé «Danté». Il va sans dire que pour l'Europe, Averroés fut le génie initiateur de l'aristotélisme qui avait un grand impact sur la grande «Renaissance» europèene, tandis que les problèmes philosophiques ardus soulevés par les milieux scientifiques européens n'avaient aucun écho chez les philosophes musulmans qui avaient résolu, voire même, depassé ces problèmes. Parmi les philosophes musulmans qui sont allés loin dans la pensée philosophique on retrouve MOLLÂH SADRA SHIRAZI; ce sage qui a su - bien qu'il n'était pas au courant de ce qui se produisait dans l'occident islamique et sans avoir eu recours aux commentaires d'Averroès - trancher dans plusieurs questions philosophiques qui n'ont pas été abordées par Averroès ou d'autres philosophes.

La différence entre «Averroès» et «Mllah Sàdra» est que le premier a opté définitivement pour l'aristotélisme, tandis que le second a su - tout en reconnaissant la place qu'occupe Aristote - pénétrer dans les différentes écoles de philosophie antique pour ériger son propre monument qui se distingue par ses fondements et ses objectifs de la structure philosophique qui s'est imposée aux

d'Orient, telle l'idée selon laquelle la connaissance ésotérique est résérvée aux initiés; ou l'idée de priver le grand public de l'enseignement philosophique, ou enfin l'idée d'établir un lien entre la loi divine et la philosophie, chose qui a suscité des conflits idéologiques en Orient.

Etant le grand commentateur de la philosophie d'Aristote, Averroès avait, certes, une large influence qui a contribué à la naissance d'une pure compréhension de l'aristotétisme. Cependant, même si son expérience lui a permis une bonne assimilation, il ne pouvait se passer de ses prédécesseurs, comme El-Farabi et Avicènne, auxquels il a consacré de larges commentaires de même, il n'a pas pu dépasser l'aristotélisme qui s'est imprégné de l'esprit arabo-islamique tout au long du moyen âge.

L'importance de l'Averroisme, réside dans le fait qu'il est un commentaire objectif d'Aristote et dans une certaine mesure de Platon. C'est d'ailleurs, ce qui le différencie de la méthode suivie par Elfarabi et Avicenne, celle qui consiste à contenir l'aristotélisme dans une perspective liée à la spécificité locale et au platonisme en le rendant compatible à la conception islamique. C'est cette vision objective qui lui a permis l'extraction des textes originaux à partir des commentaires de ses prédécesseurs. Nous devons, aussi, avoir à l'esprit que, faute d'avoir connu la langue grecque, Averroès à eu recours à la comparaison entre différents textes, afin d'atteindre les textes originaux; chose qu'il ne faut pas négliger dans la philosophie arabo-islamique puisqu'elle nécessite un esprit scientifique et critique.

Nous voulons, à travers cet ouvrage, atteindre un objectif que nous avons déjà abordé à plusieurs reprises et qui consiste à situer Averroès dans son contexte historique convenable et lui donner sa juste valeur. Par conséquent, on peut dire qu'Averroès est l'un des philosophes arabo-musulmans ayant contribué de façon

ultime de notre pensée arabo-islamique? Et si l'on admet cette hypothèse, alors qu'est-ce qui lui permet d'atteindre ce rang.

En réalité, nous devons résoudre cette énigme qui nous a pris à l'improviste et qui persiste dans l'abus. Il s'agit de l'instant d'averroisme et post-averroique de notre héritage philosophique. l'instant décrit par de nombreux chercheurs dans l'histoire de la philosophie islamique comme étant une époque n'ayant connu de philosophes autre qu'Averroës. Et si l'on ajoute à cela l'éloge faite par l'auteur de «la comédie divine» du grand commentateur- qui mérite bien ce titre - alors il ne restera qu'une seule interprétation à savoir que la philosophie arabo-islamique n'a abouti, aprés une longue activité, qu'à une compréhension rétrospective des textes d'Aristote. Cette compréhension a connu par la suite un progrés timide allant des commentateurs amateurs jusqu'au philosophe de cordoue.

Toutefois, il ya un danger derrière ce constat banal, il s'agit de l'attitude dédaigneuse envers l'esprit arabe, nonobstant le rang prestigieux d'Averroès. Ces jugemments émanent principalement du fait que les penseurs européens ignorent l'existence des philosophes orientaux non aristotélistes et du fait du voisinage entre le Maghréb musulman et l'Europe.

Il convient de signaler qu'Averroes a vécu en Europe - si l'on considère sa résidence à Cordoue et à séville -. Ce voisinage explique la rapide propagation de l'Averroisme-latin entreprise par Siger de Barabant et d'autres. En effet, çet Averroisme a pu conquérir la faculté des arts et se faire une réputation en suscitant un conflit traditionnel entre les usages établis par la théologie et l'aristotélisme.

Ceci deviendra clair, lorsqu'on constate que certains lecteurs de l'averroisme se contentent des idées qu'ils considèrent inédites alors quelles existaient dans les textes des philosophes musulmans

L'importance de ce projet se manifeste par la manière de se référer à l'histoire, qui est à la base de la fomation de la conscience arabo-islamique. La distance ambigue qui sépare notre conscience arabe contemporaine - avec ses tenants historiques et ses obsessions patrimoniales - est susceptible de rendre plus légitime la lecture de ce patrimoine. C'est la légitimité elle-même qui n'était pas à la portée de toute une génération de critiques qui menait, cette strategie récupérative sans réussir à saisir la réalité de ces processus philosophiques, qui demeurent hors du cadre du système Rhétorique arabe et son idéologie historique.

Une nouvelle étude de ce thème est d'une extrême nécessité notamment aprés le boulversement connu par les différentes approches contemporaines avec leurs multiples interpretations et leurs équivoques.

Cependant, avec ce nouveau retour dans ce champ, nous comptons apporter un changement substantiel, car cette fois-ci la lecture de la philosophie aura une perspective différente, celle qui la situera dans le cadre du patrimoine interdit. Ceci nous permettra de lui donner un cadre historique avant qu'il se transforme en structure. Cette étude s'appuiera donc sur un double mécanisme: saisir d'abord l'événement ayant conduit à la formation de la pensée arabo-islamique, ensuite saisir la confusion des multiples structures dans ce processus historique. C'est ici que l'histoire doit jouer un rôle actif, visant à décrire ce mouvement conscient.

Mais, d'emblée, on le dépasse, dés lors qu'on se met à explorer les fondements inconscients de la pensée arabo-islamique. Ici le rôle de l'histoire est secondaire, il consiste d'une part à nous faciliter la compréhension du premier événement précédant la structure et la condition de la confusion des différentes structures et d'autre part la condition qui permet à cette structure de se recréer. À cet égard, une question s'impose: Averroès est-il le maillon

Introduction

DRISS - HANI
20-9-1998/Rabat

Cet ouvrage se veut une suite d'un projet dejà entammé, visant une relecture du patrimoine arabo-islamique par une étude objective de l'impensé, en vue de le rendre pensable et intelligible. Nous avons pu mener à bien la première partie de ce projet dans l'ouvrage précédent intitulé «La tragédie de l'autre patrimoine» où nous avons tenté de mettre en lumière les aspects du rationalisme dans ce patrimoine en évoquant un exemple bien précis.

Nous nous proposons ici une présentation de l'un des monuments de l'autre patrimoine à savoir «la philosophie transcendantale» chez le grand théosophe de shiraz «SADR AL MOUTA'ALI HINE» (MOLLÂH SADRA).

l'étude du processus du discours philosophique et gnosiologique au sein de la culture arabo-islamique - et plus précisément celle qui est en lien direct avec l'autre patrimoine - revêt une grande importance.

Cette importance réside dans la complexité qui caractérise le discours philosophique en ce qu'il représente à la fois l'apanage de l'élite, un domaine difficile à cerner par les mécanismes que permettait l'époque du fondement du savoir arabo-islamique (ÂASR-El-TADOUINE), et un instrument pour les différents courants qui formeront ce que nous avons déjà nommé «l'autre patrimoine». Si l'on peut se permettre d'aborder ce domaine épistimologique, on sera alors - tout en lisant les philosophes - indubitablement, face à un édifice remarqable.

Le post - averroïsme

- Môllah sadra, mâtre de la sagesse Transcendantale -

Driss Hani

Al-Ghadeer